Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Février 1931

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Bérulle quiétiste... ou Gagliardi?

I. — Divertissement bibliographique

Guidé par les sûres intuitions du R. P. Pottier, je viens de trouver enfin le mot d'une énigme qui tourmente — ou plutôt qui devrait tourmenter — depuis trois siècles les bibliographes : énigme assez chétive en elle-même, mais que certaines circonstances rendent passionnante. Il s'agit de trouver l'auteur — ou du moins le premier complice, ou l'inspirateur responsable — d'un *Bref discours de l'Abnégation intérieure*, imprimé en 1597 par les soins du jeune Pierre de Bérulle et qui figure dans les œuvres complètes du grand cardinal, réunies en 1645 par le P. Bourgoing. « Quelques-uns ont douté, écrivait alors Bourgoing, si le *Discours* était de l'auteur, parce qu'il ne porte pas sa marque et son caractère et ne paraît point dans cette grande participation et ces lumières admirables de Jésus-Christ Notre Seigneur qui remplissent toutes ses autres œuvres. Il est toutefois véritable qu'il est de lui, et il l'a composé n'étant âgé que de dix-huit ans ou un peu plus (vingt et un ans), et ce par le commandement du R. P. Dom Beaucousin, vicaire des Chartreux de Paris, grand serviteur de Dieu et son directeur spirituel. » Le *Bref discours* en effet « ressemble » fort « peu aux autres pièces qui sont sorties de sa main ». Sauf une rapide allusion à la Rédemption, le Verbe

incarné n'y paraît jamais. Mais, comme Bourgoing l'a fort bien vu, ce ne serait pas là une raison décisive d'enlever à Bérulle ce *maiden-book*. Qu'à vingt ans, lorsqu'il soumit ces pages à l'approbation du fameux André Duval, il n'eût pas encore édifié la sublime et toute chrétienne synthèse que sera plus tard le bérullisme, il n'y aurait là rien de trop surprenant. Mais comment ni Bourgoing, ni son collaborateur Gibieuf ne se sont-ils pas heurtés à une invraisemblance beaucoup plus troublante ? A moins d'un miracle, l'opuscule, qu'il soit ou non d'esprit bérullien, ne peut venir d'un écrivain aussi jeune. On le croirait bien plutôt d'un philosophe blanchi sous le harnois, et qui plus est, d'un spirituel consommé. Le moderne historien de Bérulle, l'abbé Houssaye, quoiqu'il se rallie à la conclusion de Bourgoing, a bien entrevu cette difficulté, qui me paraît des plus graves. Mais il a pensé la tourner en partageant le gâteau, je veux dire, l'excellence du *Discours*, entre Bérulle lui-même et les jésuites, ses maîtres. Ce brillant élève, dit-il, « aura mis en œuvre les enseignements qu'il avait reçus au Collège de Clermont, outre les lumières qu'il avait puisées dans l'oraison ». Jolie solution, aussi gentille que naïve, mais que le R. P. Pottier juge inacceptable et injurieuse à son Ordre. « Quoi qu'il en soit de l'auteur du traité, écrit ce dernier — et je vous prie de retenir cette déclaration solennelle, — le collège de Clermont n'est pour rien dans l'affaire; la spiritualité qui s'y développe est aux *antipodes de la spiritualité de la Compagnie* à laquelle, d'après le même historien (Houssaye) ce traité serait un hommage. » Aussi bien, poursuit le P. Pottier — et ceci n'est pas moins remarquable, — « on se demande pourquoi, contre toute vraisemblance, les panégyristes de Bérulle tiennent tant à lui attribuer la paternité de cet ouvrage, dont le style est exécrable, le fond obscur et contaminé de... quiétisme (1) ».

(1) *Essai de théologie mystique comparée. Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, par le P. Aloys Pottier, S. J., III. *La spiritualité bérullienne...*, Paris, 1929, pp. 106 sq.

Peu de temps après — ou avant — son apparition en 1597, il naît au *Bref Discours* un petit frère, que saint François de Sales tenait sur ses genoux en 1607, et que le P. Pottier, s'il l'avait lu, n'aurait dû trouver ni plus orthodoxe ni moins laid. Car ils se ressemblent comme jumeaux, à cela près que celui-ci arbore seul un chapeau de paille d'Italie. Il ne s'appelle pas *Bref Discours de l'Abnégation*, mais *Abrégé de la Perfection chrétienne*, et il est dès lors communément attribué à une *Dame milanaise*. Plus brièvement on disait : *le livre de la Dame milanaise*, ou l'*Abrégé de la perfection*. Quand les dames se mêlent de répandre le quiétisme, on sait qu'elles n'y vont pas de main morte. Ou je me trompe fort, ou l'*Abrégé* aura eu plus de vogue que le *Bref Discours*.

Le texte original nous viendrait donc d'Italie, voire de Milan. Quant à l'auteur, nous sommes tous inexcusables de ne pas l'avoir identifié plus tôt, moi plus que personne qui ai eu vingt fois l'occasion de le prendre au collet, et qui serais mort sans l'avoir fait si le P. Pottier n'avait fort à propos déchaîné mon zèle contre ce quiétiste inconnu.

Il y a quelque vingt ans de cela, comme je réunissais les documents de mon *Humanisme dévot*, j'avais remarqué dans le *Recueil des Œuvres spirituelles du Père Binet* (Rouen, 1627) un très curieux morceau qui tranchait manifestement par le sublime de sa doctrine, presque ésotérique, sur les autres pièces du *recueil*, et que, pour cette raison j'avais laissé de côté, me promettant d'y revenir lorsque mon ignorance du haut mysticisme serait moins épaisse. Relégué et endormi dans les derniers tiroirs de ma bibliothèque intérieure, cet opuscule ne laissait pas néanmoins de me travailler sourdement. Autour de lui, peu à peu, s'allumait une confuse phosphorescence. Je n'aurais pu dire à quelles enseignes, mais je savais, à n'en presque pas douter, que ces pages me réservaient des émotions fortes. Et, en effet, ces jours derniers, à peine le P. Pottier eut-il ramené mon attention sur le *Bref Discours* de Bérulle, qu'un éclair de certitude

me traversa le cerveau : *Deus, ecce deus!* sans les avoir relus, ni l'un ni l'autre, j'étais sûr que ces deux textes — l'opuscule du *Recueil* et le *Bref Discours*, se ressemblaient — eux aussi — comme deux frères. La confrontation fut bientôt faite; aucun doute n'est possible : à quelques nuances près, c'est le même livre.

Le *Traité de la Perfection* — c'est le titre du morceau qui m'attendait depuis vingt ans — n'est pas de Binet, mais d'un écrivain étranger que le bonhomme a le tort de ne pas nommer. Ayant rencontré ce livret et l'ayant trouvé d'une doctrine toute belle, toute bienfaisante, Binet l'avait traduit avec allégresse pour l'édification de ses nombreux lecteurs. C'est, en effet, une merveille; et, pour l'historien des doctrines spirituelles, un vrai trésor où se trouvent ramassées et ordonnées par un philosophe un peu sec et froid, mais de race, les thèses maîtresses que reprendront et amplifieront sans relâche tous les mystiques, vrais ou faux, du XVII[e] siècle. Une clef d'or, une somme de cristal. En cela, du reste, rien de surprenant, s'il est vrai, comme j'incline à le croire, que ce traité a pour auteur, non pas une dame de Milan mais un jésuite insigne entre les insignes, le Père Achille Gagliardi. J'aurais dû le reconnaître sans plus attendre, car je suis au fait de sa manière, ayant étudié de près une brochure de lui sur les règles ignatiennes du Discernement des esprits. Aussi bien eussé-je dû me rappeler ces lignes du Père Surin : La voie mystique « a encore des pratiques de vertu plus délicates, qu'on peut voir dans Blosius, et qui sont clairement expliquées par le Père Achille Gagliardi, de la Compagnie de Jésus, dans un petit livre intitulé *Abrégé de la Perfection chrétienne*, qui a été traduit d'italien en français par le P. Etienne Binet (1) ». Et la Milanaise ? demandera-t-on. Adressez-vous sur elle à de plus savants que moi. Toujours est-il que Surin — à peine plus jeune que Binet — ne la connaît pas, et qu'on ne voit pas, du reste, la raison qu'il aurait eue de l'esca-

(1) *Dialogues spirituels*, édit. d'Avignon, 1721, II, p. 46.

moter. Sur ce point, du reste, la tradition de la Compagnie n'hésite pas davantage. C'est toujours à Gagliardi que ses frères attribuent l'*Abrégé* mystérieux, et, plus je rumine le problème, plus je crois que cette attribution est exacte.

Voici le titre mirobolant du livre italien : *Breve compendio intorno alla perfezione cristiana dove si vede una pratica mirabile per unire l'anima con Dio.* Je rendrais volontiers la gloire de ce titre à la dame milanaise. D'après Sommervogel, la première édition connue serait celle de Brescia en 1611, posthume donc, puisque Gagliardi, né en 1537, est mort en 1607. Mais, comme le *Breve compendio*, traduit par Bérulle en 1597, a été composé au plus tard en 1596, il nous faut conclure ou bien que l'édition de 1611 n'est pas la première, ou bien que le texte italien a fait pendant quatorze ans le tour du monde à l'état de manuscrit. Imprimé, une singulière fortune lui est réservée, heureuse puisqu'on le réédite indéfiniment, pathétique puisqu'il sera mis à l'Index en 1703, victime innocente de Mme Guyon et de Fénelon; privilégié, enfin, malgré tout, puisque, sans que l'on sache trop comment, il s'échappera bientôt de sa noire prison. Dès avant la fin du XVIII[e] siècle, il ne figure plus dans le catalogue de l'Index.

Dès lors tout s'illumine. Entre 1596 et 1597, plus tôt peut-être, il y a, dans Paris, vraisemblablement au Collège de Clermont, au moins un jésuite préquiétiste. Ce malheureux — serait-ce, juste ciel! le P. Coton? — a reçu d'Italie le *Breve compendio* de son confrère. Il le communique sous le manteau aux bonnes âmes de sa connaissance, entre autres au jeune Pierre de Bérulle, presque tout jésuite en ce temps-là et à qui on pouvait livrer les secrets de l'Ordre. Autre hypothèse, également probable. Des copies du texte italien circulent dans les caves quiétistes de Paris. Le chartreux dom Beaucousin, quiétiste, puisqu'il admire Benoît de Canfeld — c'est le raisonnement du R. P. Pottier, — fait lire une de ses copies à son pénitent, Pierre de Bérulle, et va jusqu'à lui con-

seiller de traduire et de publier ce poison. Oubliant toute sa théologie, André Duval, quiétiste lui aussi, donne les mains à ce triste projet, tant qu'enfin, dûment approuvé par la Sorbonne, la traduction bérullienne de Gagliardi paraît en 1597. Une nouvelle traduction ou précède, ou suit de près celle-ci. C'est l'*Abrégé* dont parle François de Sales en 1607. Pourquoi deux, coup sur coup ? Est-ce fureur de propagande ? Ou bien les chefs de la secte étaient-ils mécontents de l'une ou de l'autre ? Qui le dira ?

Et qui nous dira par quelles nouvelles intrigues ces mêmes mauvais bergers ont pu gagner à leur cause le jésuite le moins fait pour se laisser berner par eux, le jovial P. Binet, au gros bon sens un peu terre à terre, et qui, nous le savons, s'était signalé dans la campagne, déjà commencée contre les néo-mystiques ? Ignorait-il, et ignorait-on autour de lui les deux traductions précédentes ? Que tout cela est curieux ! et quel étrange engouement pour un mauvais livre ! Le R. P. Pottier imaginera peut-être qu'en le traduisant de nouveau, mais à sa façon, Binet aura eu pour but de désenvenimer ce *Breve compendio* dont les dévots de France ne voulaient plus se passer. Mais non, le travail de Binet est, pour le moins, aussi quiétiste que celui de Bérulle, plus même peut-être. Chez celui-ci, en effet, je crois remarquer des hésitations. Il atténue ou abrège tel passage scabreux; il laisse tomber d'assez longs morceaux. Binet, au contraire, met vaillamment les pieds dans tous les plats, si j'ose ainsi m'exprimer. Par où l'on voit, du reste, que ce sont là des traductions à la mode de l'époque. Des adaptations plutôt. Bourgoing ne se trompe qu'à moitié quand il affirme que le *Bref Discours* est bien de Bérulle. Il s'est assimilé le texte par un travail personnel et qui me paraît très intelligent. L'accuser de plagiat serait injuste, et d'autant plus qu'il ne signe pas. Mais qu'importe ? Une accusation bien autrement grave pèse sur lui, hélas ! et sur deux autres personnages qui ne nous sont pas moins vénérables. Gagliardi, Bérulle, Binet, ce n'est pas sans

émotion que je livre aux saintes colères du R. P. Pottier ce brelan de quiétistes.

Nouvelle péripétie dans l'histoire de notre opuscule : l'intervention de J.-P. Camus, toujours amusant mais presque toujours sage, autrement dit fidèle à l'esprit de son maître, François de Sales. Au moment où il intervient dans cette curieuse mêlée, 1637, il semble ne connaître que les deux premières traductions de Gagliardi, le *Bref discours* de Bérulle et l'*Abrégé*. Il ne mentionne pas la traduction de Binet, déjà vieille de dix ans, et qui, ensevelie dans un gros recueil plein d'écrits moins difficiles, avait peut-être passé presque inaperçue, en dehors de la Compagnie. Les deux autres traductions circulaient encore, stimulant et consolant certaines âmes, inquiétant plus ou moins certaines autres. Une de ces dernières, une dame naturellement, ayant confié à Camus le trouble où la mettaient ces petits livres — ce n'est là peut-être qu'une fiction, — l'infatigable écrivain entreprend de la rassurer. Encore un livret de lui : *Le renouvellement de soi-même. Éclaircissement spirituel...*, Paris, 1637 (1). Tout le mal, pense-t-il, si mal il y a, vient de cette manie qu'ont les spirituels contemporains de tout compliquer et embrouiller, de donner aux vérités les plus simples un air de mystère. Mais pour le fond même de la doctrine, rien de plus sûr, de plus bienfaisant que ce petit livre.

Nouvelle édition française, à la fin du XVII[e] siècle, et qui se trouve dans *La théologie du cœur ou recueil de quelques traités*, publiée à Cologne, par le ministre Poiret, en 1697. Trois *traités* dans la *première partie* de ce recueil : 1° Le Berger illuminé; 2° L'abrégé de la perfection chrétienne; 3° La ruine de l'Amour-propre

(1) Il savait bien, et j'imagine qu'il n'était pas seul à savoir que *l'Abrégé... de la Dame Milanaise* n'était « quasi que la répétition » d'un autre ouvrage « dont on a fait auteur un très grand et docte personnage de notre temps ». Et il ajoute obscurément que cette œuvre « on tient qu'il (Bérulle) l'avait trouvée en sa jeunesse » (pp. 2, 3). *Trouvée* veut-il dire *composée*? ou bien Camus savait-il que le *Bref discours* n'était qu'une traduction ou adaptation?

PAR L'ABNÉGATION INTÉRIEURE. Reconnaissez, je vous en prie, nos jumeaux de tout à l'heure, c'est-à-dire 2° l'ouvrage traduit par Binet, 3° l'ouvrage traduit par Bérulle. L'un et l'autre, déclare Poiret — et c'est ici une affirmation capitale — « ont été écrits par une Dame milanaise...; au moins indubitablement celui de la *Perfection chrétienne*, dont l'autre n'étant qu'une amplification toute tissue des mêmes paroles et écrite du même air, il paraît assez qu'il n'a pour auteur que la même personne, ou du moins que ce sont ses dogmes plus méthodiquement disposés par quelqu'un qui possédait son esprit ». De ce « quelqu'un » je ne m'explique pas que Poiret ignore le nom. C'est « indubitablement » Gagliardi. Quant à l'hypothèse qu'il propose, les critiques la discuteront, plus malins que moi s'ils trouvent avec Poiret que le 3° se distingue du 2° par une dialectique plus serrée. En attendant mieux, voici la solution où je me tiens : soit par écrit, soit de vive voix — par écrit plutôt — Gagliardi communique à la Dame milanaise ses propres vues sur la perfection. Ceci, non pas en une seule leçon, mais au cours ou dans l'intervalle de longs entretiens. La Dame a un autre maître, le Saint-Esprit; elle entend d'autres *voix* — au sens miraculeux du mot — voix célestes, mais dont le message ne peut que s'harmoniser parfaitement avec la doctrine qu'elle a d'abord reçue de son directeur. Tant et si bien qu'elle en viendra insensiblement à ne plus distinguer entre ces deux sources de lumière, à regarder, comme lui appartenant en propre, c'est-à-dire comme dictées à elle par Dieu, les idées de Gagliardi. C'est là une expérience commune. Puis, soit que Gagliardi le lui ait demandé, soit qu'elle ait voulu s'assurer par là contre tout péril d'illusion, elle met par écrit ces leçons qu'elle croit toutes divines. Gagliardi revoit de très près le manuscrit, il lui permet de le répandre autour d'elle, peut-être en distribue-t-il lui-même des copies à ses autres philothées. Qu'il y ait eu deux rédactions successives. et foncièrement identiques pour le fond — le texte traduit par Bérulle; le texte traduit par

Binet —, rien de plus vraisemblable. Au demeurant, et quelle que soit la plume qui les a écrits l'un et l'autre, ces deux textes n'ont pu être *pensés* que par un spirituel éminent et, qui plus est, rompu aux disciplines scolastiques. Mais quand on démontrerait que la Dame milanaise fait ici figure de maître, et Gagliardi de disciple, il n'en reste pas moins certain que Gagliardi approuve toute la doctrine de ces deux ouvrages qui n'en font qu'un. Si la Dame est quiétiste, Gagliardi l'est aussi.

Résumons en deux mots le *curriculum vitae* peu banal de cet opuscule. Naissance, ou dans l'oratoire de la Milanaise, ou dans la cellule de Gagliardi, au plus tard vers 1596; sans doute quelque dix ans plus tôt; traduit par Bérulle en 1597, peu après ou peu avant par un anonyme. Traduction nouvelle par Binet en 1627; édition abrégée par Camus en 1637; nombreuses rééditions de l'original italien, *Breve Compendio*, pendant les XVII[e] et XVIII[e] siècles; nouvelle édition française — Poiret — en 1697; mise à l'*Index* du texte italien en 1703, mais pour peu de temps. Puis il tombe en léthargie. Les exorcismes du P. Pottier le réveillent rudement en 1929 sans atteindre toutefois le vrai coupable que, nouveau Sherlock Holmes, je démasque enfin quelques mois plus tard (1).

(*A suivre.*)

HENRI BREMOND.

(1) J'ai écrit les pages qu'on vient de lire, pendant les premiers mois de 1930, et j'allais demander pour elles l'hospitalité de *La Vie Spirituelle*, lorsque j'appris que mon ami Dagens, professeur à l'Université de Nimègue — où il prépare une thèse sur Bérulle — courait, de son côté, le même lièvre que moi. Je m'embarquai donc aussitôt pour la Hollande, où d'ailleurs m'appelait une tournée de conférences, et je priai Dagens de lire mon manuscrit. Homme du métier, et qui avait sans doute donné beaucoup plus de temps que moi à la discussion de ce difficile problème, il m'aurait bientôt dit si je faisais, oui ou non, fausse route. Non, lui sembla-t-il, à vue de pays. Au moins sur le seul point qui me tînt au cœur, à savoir l'unanimité foncière que j'ai dite entre la Dame milanaise et Gagliardi, et par conséquent, entre Gagliardi et Bérulle. *Quod erat mihi demonstrandum,*

ma seule ambition étant ici de défendre contre le R. P. Pottier l'orthodoxie de Bérulle. Il va de soi, en effet, que si Gagliardi approuve ce petit livre, s'il en prend — comme il l'a fait — la responsabilité devant l'Église, on devra conclure ou bien que Bérulle n'est pas quiétiste, ou bien — *proh! pudor!* — que Gagliardi l'est autant que lui, sinon davantage. Dagens chassait à ce moment-là d'autres lièvres, et nous ne pouvions, du reste, confronter nos prouesses respectives qu'entre deux banquets. Il me parut néanmoins assez hésitant sur l'attribution du livre. Aujourd'hui, son enquête enfin nouée, il hésite moins encore, comme il me l'a écrit dernièrement. Pour lui, c'est à la Milanaise que revient l'honneur — ou la honte, dirait le P. Pottier — d'avoir écrit ce *Breve Compendio*. Son travail paraîtra bientôt dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain et m'apprendra une foule de choses, plus intéressantes les unes que les autres. Pour ces jeunes chercheurs, il n'y a plus d'énigmes. Il aura trouvé le nom, et qui sait? la photographie de sa Dame. Bref, de toute façon, le sujet lui appartient. Dans cette première partie — exclusivement critique — de mon petit mémoire, je ne fais qu'effleurer — sans le déflorer, certes! — le travail de mon ami. Simplement je verse au débat mes petites découvertes : Binet et Camus panégyristes de Gagliardi et complices de Bérulle. Seules ont été ajoutées à mon manuscrit déjà vieux quelques phrases, où je m'adapte, sans les contester, aux conclusions de Dagens, telles que, grâce à lui, je puis les prévoir. Dans la seconde partie de mon article, je tournerai le dos à l'érudition et à la Dame, pour ne plus étudier que la doctrine même du *Breve Compendio*.

Aux sources de la spiritualité française du XVII[e] siècle [1]

(*Suite*)

IV. La Perle Évangélique

Qu'était-ce donc que cette *Perle Évangélique*, si fort prisée par le directeur de Bérulle? C'était un ouvrage de mystique, qui se recommandait à ses yeux non seulement par la solidité et l'élévation de la doctrine, mais aussi par le succès considérable qui l'avait entouré dès son apparition.

Ce succès était dû pour une bonne part au zèle des Chartreux de Cologne. Les fils de saint Bruno en avaient fait, en quelque sorte, leur affaire; si bien qu'un auteur hollandais du début du XVII[e] siècle pouvait ranger la *Perle*, avec Tauler et Ruysbroeck, parmi les livres « dont les Chartreux font le plus grand cas (2) ».

La chartreuse de Cologne avait été, en effet, pour les pays germaniques et pour toute une partie de l'Europe, ce que la chartreuse de Paris était pour la France au temps de Bérulle : un ardent foyer de propagande mystique et un centre de ralliement pour ceux qui travaillaient à la renaissance catholique. Sous l'impulsion des prieurs Pierre Blommeveen (1507-1536) et Gérard de Hamont (1536-1566), un vaste mouvement de presse avait été organisé, qui eut pour le développement de la spiritualité

(1) Voir *Vie Spirituelle*, Supplément, décembre 1930, pp. [113]-[139], janvier 1931, pp. [17]-[46].

(2) Cornelius Arentsz Lichthert, *Sermons*, ms. 84 du Musée épiscopal de Haarlem, p. 50 b. Cf. *Ons Geestelijk Erf*, II, 1928, p. 382.

les conséquences les plus heureuses (1). Rien que de 1530 à 1560, ils lancèrent dans le public une soixantaine de volumes de Denys le chartreux, Ruysbroeck, Tauler, Suso, Harphius, Lansperge, Eschius, sainte Gertrude, sainte Catherine de Sienne, etc. Ce sont ces publications qui, indéfiniment réimprimées ou traduites, ont alimenté pendant plus d'un siècle la piété de l'Europe chrétienne.

La *Perle évangélique* est de ce nombre. C'est Dom Thierry Loer, vicaire de la chartreuse de Cologne, qui en donna la première édition à Utrecht, en 1535. L'ouvrage eut aussitôt un grand succès, puisqu'il fut réédité à Anvers dès l'année suivante.

Sur ces entrefaites, Dom Thierry fut averti que le manuscrit qu'on lui avait présenté pour l'impression était très incomplet et ne contenait qu'un tiers environ du texte original. C'est ce qui l'engagea à en donner une nouvelle édition sous ce titre : *Die grote evangelische Peerle* (*La grande Perle évangélique*), Anvers, 1538. Dans l'introduction il témoignait de l'enthousiasme qu'avait excité en lui la découverte de ce « joyau spirituel » et annonçait qu'il renonçait désormais à donner une traduction néerlandaise des Sermons de Tauler, qu'on lui avait déjà plusieurs fois réclamée : « car toute la doctrine de Tauler se retrouve dans ce livre, mais exprimée beaucoup plus clairement ».

Un an plus tard il fallut déjà songer à une réimpression (Anvers 1539). Dom Thierry Loer ayant été nommé prieur de la chartreuse de Hildesheim, ce fut Nicolas van Esch (Eschius), le maître de saint Pierre Canisius et l'ami des Chartreux de Cologne, qui s'occupa de l'édi-

(1) Il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer que les promoteurs de ce mouvement, y compris le Général de l'Ordre, Guillaume de Bibaut, et ses principaux artisans, notamment les trois frères Loer, de Stratum, étaient tous originaires des Pays-Bas. A côté d'eux il convient de mentionner Surius, qui, par ses traductions latines d'auteurs mystiques, a rendu à la cause de la spiritualité un service d'une portée incalculable.

tion suivante (Anvers 1542) : il révisa soigneusement le texte et ajouta à l'introduction une notice biographique sur l'auteur, dont la personnalité avait été entourée jusque-là d'un mystère impénétrable.

C'est cette édition qui servit de modèle à toutes celles qui suivirent. La *Perle* continua, en effet, à se répandre, et les éditions néerlandaises se succèdent régulièrement, jusqu'au jour où les troubles politiques et religieux des Pays-Bas vinrent brusquement arrêter et suspendre ces beaux succès (1566).

Cependant en 1545 une traduction latine avait paru à Cologne. Elle était l'œuvre du Chartreux Dom Laurent Surius. Ce fut, je crois, la première de ses célèbres traductions, qui ont tant contribué à faire connaître et à propager la mystique du moyen-âge. Nicolas van Esch s'était chargé de présenter l'œuvre au public dans une longue préface, adressée à « M. Burchardus Montanus S. Th. D. » (Burchard van den Bergh, oncle de saint Pierre Canisius). Tout en respectant le texte original, le traducteur avait pris certaines libertés : pour remédier au défaut de composition trop réel de l'ouvrage, il n'hésita pas à bouleverser complètement l'ordre des chapitres et des livres; mais surtout il y ajouta un quatrième livre, fait de pièces et de morceaux empruntés à des auteurs différents et qui n'avaient rien de commun avec la *Perle*.

En 1576 Surius retoucha son premier travail : il y apporta quelques modifications de style et s'appliqua à faire disparaître les redites ou longueurs de l'original. La présentation de l'ouvrage y aurait certainement gagné. Malheureusement la mort l'empêcha de mettre la dernière main à son œuvre, et l'édition refondue, qu'il avait projetée, ne parut pas.

C'est donc sur le texte latin de 1545 que furent faites les traductions et les rééditions latines, qui parurent au XVII^e siècle, et en particulier la traduction française de Beaucousin (1).

(1) Les différentes éditions de la *Perle Évangélique* — une vingtaine

Cette dernière, si importante pour le sujet qui nous occupe, sortit des presses à la date du 16 mars 1602. Elle portait ce titre : *La Perle Evangelicque, Tresor incomparable de la Sapience divine. Nouvellement traduict de Latin en François par les PP. Ch*[*artreux*] *lez Paris.* L'approbation était signée de deux docteurs de Sorbonne : T. Gallot, dont nous avons déjà rencontré plusieurs fois le nom, et J. Quatresols. D'après Dom Autore il y aurait eu une seconde édition en 1608 (1).

Le livre paraissait donc avec le prestige d'un succès déjà considérable. La faveur avec laquelle la *Perle Évangélique* avait été accueillie jusque-là se reconnaît non seulement au nombre des éditions qui en furent faites, mais encore aux traces nombreuses que l'ouvrage a laissées dans la littérature spirituelle de la seconde moitié du XVI[e] siècle (2).

C'est dans la patrie même de l'auteur, dans ce Brabant qui fut pendant de longs siècles la terre d'élection de la mystique, que cette influence se manifeste la première. On la suit facilement chez Marie van Oosterwijk (3), qui fit partie du groupe de l'auteur de la *Perle;* chez Nicolas van Esch (4), qui fut peut-être son directeur pendant les

en tout — ont été décrites avec soin par le R.P. L. Reypens, S. J., dans *Ons Geestelijk Erf*, II, 1928, pp. 52-76.

(1) Cf. Vacant-Mangenot, *Dictionnaire de Théologie catholique*, i.v. *Loher (Thierry)*, col. 871.

(2) Sur l'influence de la *Perle* nous avons publié une série d'articles dans *Ons Geestelijk Erf*, II, 1928, pp. 361-392 ; III, 1929, pp. 60-70, 144-164 ; IV, 1930, pp. 5-26, 428-473. Dans la présente étude nous reprenons la dernière partie du sujet traité alors.

(3) Dans ses deux ouvrages publiés par les Chartreux de Cologne : *Der rechte wech zo der Evangelische volkomenheit*, Cologne, 1531 ; *Paradijs der liefhebbender sielen*, Cologne, 1532. L'auteur vint se fixer à Cologne en 1545 avec deux de ses compagnes, et y mourut en 1547.

(4) Dans l'Introduction qu'il plaça en tête de son édition du second ouvrage de l'auteur de la *Perle* : *Den Tempel onser sielen*, Anvers, 1543, et dans ses *Exercitia Christiformia*, publiées pour la première fois en 1548 et réimprimées plus de trente fois (en France : à Lyon en 1548 et en 1572 ; à Paris, en français, en 1595, 1600, 1620, 1669).

dernières années de sa vie; chez le disciple de ce dernier, Lumnius (1); chez le Franciscain Frans Vervoort (2) et chez le prêtre séculier Pelgrum Pullen (3); enfin dans les recueils de prières de Simon Verepaeus (4) et de Nicolas de Montmorency (5).

En raison des relations étroites qu'ils entretenaient avec le groupe mystique d'Oosterwijk, les Chartreux de Cologne ne pouvaient manquer d'entrer en contact avec l'auteur de la *Perle Évangélique*. Il se pourrait que le *Parvum Directorium contemplativorum* du prieur Dom Blommeveen (1527) ait été composé à sa demande. Nous avons déjà vu que Dom Thierry Loer se fit son éditeur empressé. Les compilateurs du *Speculum perfectionis christianae* (6) s'en inspirèrent plusieurs fois. Lansperge en fit autant dans sa *Pharetra divini amoris* (1533) et Gérard de Hamont dans son *Hortulus devotionis* (1542).

Saint Pierre Canisius, qui fut en rapports à la fois avec Oosterwijk et avec la chartreuse de Cologne, lui fit des emprunts dans la Préface de son édition de Tauler (1543), et surtout dans ses *Institutiones Taulerianae*, destinées à une si grande célébrité (7).

Enfin, pour clore ce long cortège de spirituels qui font à notre mystique comme une escorte d'honneur, voici le

(1) Dans son *Leven der christelijcker Maechden*, Anvers, 1571.

(2) Dans son *Mantelet de l'Époux*, dont il parut une traduction française à Arras en 1596, et dans son livre *De Woestijne des Heeren*, Anvers, 1551, dont il existe une dizaine d'éditions.

(3) Dans ses nombreux opuscules manuscrits, décrits et analysés par le R.P. L. Reypens, S.J. (*Ons Geestelijk Erf*, III, 1929, pp. 22-44, 125-143, 245-277).

(4) Dans son *Catholicum Precationum selectissimarum Enchiridion*, Anvers, 1588, 1591, etc.

(5) Dans son *Diurnale Pietatis*, Anvers, 1616.

(6) Le texte néerlandais parut pour la première fois vers 1532. Blommeveen est probablement l'auteur principal.

(7) Des traductions françaises furent publiées à Paris, 1587, à Lyon, 1613, puis de nouveau à Paris, 1638, 1650, 1665. Celle de 1650 est l'œuvre de Louis Chardon, O.P., dont la doctrine est si étroitement apparentée à celle de la *Perle*.

vénérable Louis de Blois. Dès l'instant où la traduction latine de Surius l'a mis en possession de la *Perle évangélique*, on en peut suivre les traces dans ses écrits. Mais c'est surtout dans son chef-d'œuvre, dans cette *Institution spirituelle* que saint François de Sales déclarait avoir « goustée incroyablement », que cette influence se fait sentir. Louis de Blois y serre de si près son modèle, qu'à chaque instant on en retrouve des échos à peine affaiblis, parfois même des citations textuelles.

En présence d'un succès aussi éclatant on se demande avec étonnement comment il a pu se faire que le second ouvrage de l'auteur de la *Perle* : *Le Temple de l'âme* (*Vanden Tempel onser sielen*), soit resté dans la pénombre. En tout semblable au premier par l'élévation de la doctrine, il n'eut pourtant qu'une seule édition (Anvers, 1543). La traduction latine que certains bibliographes attribuent à Van Esch n'a jamais existé. Pourquoi cet insuccès ? c'est le cas de répéter : « *habent sua fata libelli* ».

*
* *

Sur la personnalité de l'auteur nous n'avons que peu de renseignements. Les premières éditions de la *Perle* sont à peu près muettes à ce sujet. C'est Nicolas van Esch qui nous la fait connaître dans son édition de 1542, sans toutefois nous livrer son nom :

Ce livre, écrit sous le souffle de l'Esprit-Saint et d'après l'expérience personnelle de l'auteur, est l'œuvre d'une pieuse vierge, qui dès sa jeunesse choisit le Roi de gloire pour son Époux et qui Le suivit avec une fidélité inlassable, dans la peine comme dans la joie, jusqu'à la mort. Elle vivait dans la maison paternelle. Encore jeune, elle fit vœu d'obéissance à son père spirituel. Par les jeûnes, l'oraison, les veilles et autres pénitences elle soumettait son corps à l'esprit; ce qui lui permit, moyennant la grâce de Dieu, de vaincre maintes tentations violentes ou embûches de l'ennemi, de triompher de tous les assauts des passions et d'acquérir de nombreuses vertus, grâce à une sévère et constante mortification d'elle-même, une lutte infatigable et d'instantes prières.

Le portrait qu'on nous trace ici a de quoi rassurer les plus exigeants en matière d'ascétisme. Ce n'est, assurément, pas l'auteur de la *Perle Évangélique* qui négligera jamais la pratique des vertus solides. Nous sommes prévenus d'avance qu'il ne faut chercher chez elle ni quiétisme, ni tendances quiétistes. Les y vouloir trouver quand même, serait la mettre en contradiction avec sa propre conduite.

Souvent elle demeurait plusieurs jours de suite toute perdue en Dieu, adhérant à Dieu par le plus profond de son âme, étrangère aux choses de ce monde et à toute activité extérieure, sans même éprouver le besoin du sommeil; et après, il lui semblait que ce n'avait été qu'un jour ou une heure. C'est qu'elle veillait avec un soin jaloux à la parfaite pureté du cœur; c'est pour cela qu'elle était si remplie de lumière divine et de joie spirituelle, au point d'en oublier toutes choses.

Elle fut éprouvée à fond, comme l'or dans la fournaise, par la souffrance, le mépris et les persécutions, qui lui venaient des gens d'église aussi bien que des gens du monde. Mais dans ces circonstances elle invoquait l'aide du Seigneur, demeurait ferme dans sa voie cachée, se montrait douce, affable et pleine de prévenance à l'égard de tous, et priait Dieu pour eux. Je ne parle pas du martyre intérieur qu'elle endurait en pensant aux erreurs du temps présent et à la perte des âmes. Dieu seul sait ce que fut cette souffrance.

Tous les jours elle recevait le Seigneur dans le saint Sacrement, se confiant aux mérites de son Époux, dans l'intention de lui plaire. C'est à cela, d'ailleurs, que tendaient tous ses exercices de dévotion : que Dieu pût trouver en elle gloire, repos et contentement. Aussi avait-elle sans cesse aux lèvres ces paroles, qu'elle prononça à l'heure de sa mort : « Puissiez-vous, Seigneur, trouver en moi joie, repos et contentement! » C'est ainsi qu'elle rendit doucement son âme à Dieu le 28^e jour de janvier 1540. Elle avait 77 ans (1).

C'est à peu près tout ce que nous savons sur la personne de l'auteur. Dom Thierry Loer, dans son édition

(1) *Dye groote Euangelische Peerle*, Anvers, 1542, fol. 2^v^.

de 1535, nous apprend en outre qu'elle était de famille noble et que, pendant près de cinquante ans, elle avait pratiqué ce qu'elle enseigne dans son livre. Quant à son lieu d'origine, il faut le chercher, selon toute vraisemblance, à Oosterwijk, dans le Brabant hollandais. Le bibliothécaire de la chartreuse de Cologne, Dom G. Garnefelt, affirme expressément que l'auteur de la *Perle* faisait partie du groupe mystique d'Oosterwijk avec lequel ses confrères avaient été en relations (1). Nicolas van Esch a dû la connaître de près : les détails circonstanciés qu'il nous a rapportés sur sa vie intérieure le prouvent assez; or, lui aussi était originaire d'Oosterwijk.

Dans une lettre du 18 mars 1576 Surius demande à son ami Pierre Canisius de lui dire si l'auteur de la *Perle Évangélique* était sa parente et s'il était vrai que, dans son enfance, elle lui eût fait une prédiction. Malheureusement la réponse du saint ne nous a pas été conservée. Mais tout porte à croire qu'en effet notre auteur doit être identifié avec cette pieuse vierge du Brabant, dont le saint Docteur parle dans son *Testament*, et qui lui prédit qu'un jour il rendrait service à l'Église par ses labeurs et ses écrits (2). Si le fait est exact, il faut avouer que la prédiction s'est magnifiquement réalisée : la canonisation de saint Pierre Canisius et sa proclamation comme Docteur de l'Église l'ont confirmée d'une façon éclatante.

La question du nom de l'auteur et de son lieu d'origine n'a d'ailleurs qu'un intérêt relatif. Ce qui importe, c'est son portrait moral et sa doctrine. Ce portrait, nous avons vu que c'est celui d'une mystique authentique, qui n'a rien d'une quiétiste.

(1) Lettre adressée à G. van Ryckel et publiée par celui-ci dans sa *Vita S. Beggae*, Louvain, 1631, p. 277.

(2) Le R. P. L. Reypens, S.J., a groupé et critiqué tous les renseignements que nous possédons sur l'auteur, dans *Ons Geestelijk Erf*, II, 1928, pp. 194-213, 304; cf. *ib.*, III, 1929, pp. 144-145. En même temps il a donné un excellent exposé de sa doctrine : t. II, 1928, pp. 304-341.

Quant à la doctrine, je crois ne pouvoir mieux la résumer, qu'en disant que notre auteur a greffé sur la mystique de Ruysbroeck le christocentrisme paulinien.

Ruysbroeck a été son guide dans les voies spirituelles. On sent qu'elle en est toute pénétrée. Pourtant elle s'attarde moins que son maître à l'analyse et à la distinction des différents états mystiques. Ce qu'elle en a surtout retenu, c'est le cadre général et la psychologie, particulièrement la division tripartite de l'homme et de ses facultés en *esprit*, *âme* et *corps*. C'est cette division, — peu conforme à une saine philosophie, il faut le reconnaître, — qu'elle a sans cesse devant les yeux et à laquelle elle ramène tous ses développements. Aussi Nicolas van Esch, dans sa Préface à l'édition latine de Surius, a-t-il cru bon de mettre le lecteur en garde contre l'impresion fâcheuse qu'il en pourrait éprouver :

Il ne faut pas que l'auctorité de ce liure coure danger ou peril d'estre amoindrie, à raison qu'en tous lieux il ne correspond possible pas aux subtilitez philosophiques et scholastiques, comme quelqu'un parauenture pourra se pleindre à tort auoir esté faict en la partition ou diuision des forces de l'âme. Mais en ces lieux-là nous requerons le lecteur benin qu'il lise en telle façon ces choses, qu'en fin il vienne à diligemment s'accoustumer à ces sainctes meditations, et qu'en les lisant il vienne à se reuestir totalement de Iesus-Christ (1).

En arriver à « se revêtir totalement de Jésus-Christ », à revivre en nous ce qui a été en Notre-Seigneur, en son corps, en son âme, en son esprit, telle est, en effet, la grande préoccupation de l'auteur, celle qui prime toutes les autres. Et c'est là sa grande nouveauté, ce qu'elle a ajouté à la doctrine de Ruysbroeck.

Par là elle se rattache directement à saint Paul et à sa doctrine, trop longtemps oubliée, du corps mystique. Elle a lu tous ces beaux textes, que nous avons réappris

(1) *La Perle Évangélique*, Paris, 1602, Préface non paginée.

à prendre à la lettre, où l'Apôtre nous parle de l'identité mystique du Christ et de l'âme chrétienne : elle en a pleinement réalisé tout le sens et en a fait le fondement de son système de spiritualité.

Quand nous comparerons l'enseignement de Bérulle à celui de notre auteur, nous aurons amplement l'occasion de revenir sur les particularités de sa doctrine. Pour le moment nous nous contenterons d'en donner ce résumé, d'après Nicolas van Esch et tel que Bérulle pouvait le lire en tête de la traduction française de son directeur :

[L'homme y apprendra] premièrement comment il se doit contempler exactement soy-mesme, recognoistre les forces, puissances, opérations et sens de son ame, et icelles cogneües, voir par quelle manière il pourra d'esprit, et d'ame et de corps *totalement retourner à Dieu seul* son autheur et créateur.

En apres par quels moyens il pourra respondre, tant par priere que par sa bonne vie, aux benefices de la vie et Passion de Iesus-Christ, *afin que les merites de l'humanité du fils de Dieu nous soient appliquez*, nous sauent et nettoyent, et principalement l'efficace de son tresprécieux sang, par lequel les pechez de tout le monde sont effacez.

Outre ce, qu'il considere quelles voyes nous devons tenir pour nous esleuer à la sublimité de Dieu *par l'humanité de nostre Saueur*, afin qu'entrans *par la vraye porte Jesus Christ*, nous soyons sauez, entrions et sortions, et trouions finalement les pasturages : et que ne viuions tant à nous, comme *Jesus Christ luy mesme viura et aura vigueur en nous.*

Afin encores qu'il n'y aye rien plus en nous qui repugne et contrarie à son commandement et volonté, ains qu'il nous soit tout en toutes choses, *adherions à luy perpetuellement* et fidelement prenions de sa bouche un baiser tres salubre : et finalement sentions dedans nous combien il est doux en ses diuins embrassemens (1).

Dans son second ouvrage, le *Temple de l'âme*, l'auteur, développant une théorie déjà amorcée dans la *Perle*, dé-

(1) *La Perle Évangélique*, Paris, 1602, Préface non paginée.

crit tout au long la liturgie mystique qui se déroule dans l'âme unie au Christ. Elle montre comment les différents mystères du Sauveur, que nous fêtons au cycle liturgique, sont toujours vivants et se renouvellent sans cesse en nous. C'est une doctrine chère à Bérulle, et l'on voit aussitôt tout l'intérêt que présenterait une étude détaillée de ce second ouvrage. Nous nous abstiendrons pourtant d'en faire état, puisque aussi bien il est infiniment probable que Bérulle n'a jamais connu le *Temple de l'âme*, dont il n'existait ni traduction latine, ni version française. C'est donc sur les seules données renfermées dans la *Perle Évangélique*, que nous nous appuierons pour étudier les rapports de Bérulle avec notre auteur.

V. Bérulle et la Perle Évangélique

Bérulle a-t-il connu la *Perle Évangélique* ? La chose ne saurait faire de doute, du moment qu'il est avéré que son propre directeur, Dom Richard Beaucousin, en a publié, ou fait publier, une traduction française. D'ailleurs, quand bien même cette traduction n'aurait pas été l'œuvre de son directeur, Bérulle eût-il pu l'ignorer ? Après tout ce que nous avons dit de la faveur dont jouissaient en France, et particulièrement dans le milieu parisien, les mystiques des Pays-Bas, il est bien difficile d'en douter.

Nous avons, du reste, des preuves que la *Perle Évangélique* était lue dans l'entourage de Bérulle.

On nous a conservé une lettre très intéressante, adressée par la jeune Marguerite Acarie, deuxième fille de la Bienheureuse Marie de l'Incarnation, à Jean de Quintanadoine, le saint prêtre qui, de concert avec Bérulle, a tant fait pour la fondation du Carmel de Paris. La lettre doit être de la seconde moitié de 1602, ou de l'année 1603, puisqu'on nous dit que la signataire avait de douze à treize ans. La future Carmélite y raconte qu'elle a com-

mencé à lire le livre spirituel que Quintanadoine lui a prêté, et qu'elle y a trouvé beaucoup de « points très hauts, particulièrement sur la création du monde et des anges (1) ».

Quel était ce livre ? La traduction française de la *Perle Évangélique* venait de paraître (avril 1602). On y trouve, en effet, « beaucoup de points très hauts »; mais, surtout, le livre débute précisément par deux chapitres « sur la création du monde et des anges ». Le signalement convient donc parfaitement. La suite de la lettre, sur laquelle nous reviendrons, montre d'autre part que Bérulle était au courant de l'affaire et connaissait le livre.

La Présidente Brûlart, de Dijon, amie de sainte Jeanne de Chantal, et, comme elle, fille spirituelle de saint François de Sales, était en rapports avec le groupe mystique de Paris, soit par ses relations de famille, soit par l'intermédiaire des Carmélites de Dijon dont elle était la grande protectrice. En 1606 nous la voyons même s'aboucher avec Bérulle et Gallemand et leur demander conseil pour sa vie spirituelle (2).

Est-ce à la suite de ces rapports, ou pour d'autres raisons ? toujours est-il que peu après on la trouve en possession des principales publications de nos mystiques parisiens : la traduction française de sainte Thérèse par Jean de Quintanadoine, l'*Abrégé de la Perfection chrétienne* dont Bérulle avait donné une adaptation, la *Perle Évangélique* traduite par Beaucousin, la *Méthode de servir Dieu* d'Alphonse de Madrid, que le Père Ange de Joyeuse avait fait traduire et dont le prieur de la chartreuse de Paris, Jean Michel, avait donné une nouvelle édition latine (3), et quelques autres livres.

(1) *Vie de la V. M. Marguerite Acarie*, par M. T[ronson] D[e] C[henevière], Paris, 1689, p. 31. Cf. H. Bremond, *Hist. littér. du sentiment religieux en France*, Paris, 1916, t. II, p. 346.

(2) Cela résulte d'une lettre de saint François de Sales à la Présidente Brûlart (septembre 1606) : *Œuvres de saint François de Sales*, éd. Annecy, 1904, t. XIII, p. 214.

(3) Il semble que ce soit également M. Gallemand qui, en avril

Madame Brûlart voulut avoir l'avis de saint François de Sales sur la lecture de ces divers ouvrages. La réponse du saint montre que lui aussi connaissait la *Perle Évangélique* et qu'il l'estimait :

Vous pourres utilement lire les livres de la Mere Therese et de sainte Catherine de Sienne, la *Methode de servir Dieu*, l'*Abbregé de la Perfection chrestienne*, la *Perl'Evangelique*; mais ne vous empresses point a la prattique de tout ce que vous y verres de beau, mais alles tout doucement aspirant apres ces beaux enseignemens et les admirant tout bellement. Et vous resouvenes qu'il n'est pas question qu'un seul mange tout un festin preparé pour plusieurs : As-tu treuvé du miel, manges en ce qui suffit, dit le Sage (1).

Une troisième preuve du succès de la *Perle* se trouve dans la biographie de Sœur Catherine de Jésus, fille spirituelle de Bérulle, morte en 1623. Dans la Dédicace à la Reine-Mère, écrite par Bérulle lui-même, il est fait allusion à la perle évangélique : « C'est le thresor caché. C'est la perle précieuse de l'Évangile. Cette perle nous fut adressée de Bourdeaux par Monsieur le Premier President (2). » Je n'oserais affirmer qu'il y a là une réminiscence de l'ouvrage qui nous occupe en ce moment. En revanche je relève dans l'Approbation du censeur plusieurs expressions qui trahissent incontestablement l'influence de la *Perle Évangélique* :

Veux-tu voir, Philothée, écrit le docteur de Sorbonne, une carmélite toute blanche d'innocence, dépouillée de tout ce

1606, avait recommandé à la baronne de Chantal la *Méthode de servir Dieu* (*Œuvres de saint François de Sales*, t. XIII, p. 161). Bérulle et Gallemand se trouvaient alors à Dijon pour les affaires du nouveau Carmel (cf. *o. c.*, pp. 153, 183, 214); Quintanadoine s'y trouvait en octobre 1605 (*ibid.*, p. 119).

(1) Lettre à la Présidente Brûlart, vers le 2 novembre 1607 (*Œuvres de saint François de Sales*, t. XIII, pp. 334-335). Nous parlerons plus loin de la restriction que le saint apporte à son éloge.

(2) J.-B. Eriau, *Une mystique du XVII^e siècle. Sœur Catherine de Jésus, Carmélite (1589-1623). Sa vie et ses écrits*, Paris, Éditions de La Vie Spirituelle, 1929, p. 13.

qui n'est pas Dieu, pour vivre immobilement en lui, transmuée en pur esprit,... perdue et abîmée dans l'Éternité incréée, à force de sortir d'elle-même et d'entrer en des unions *surcélestes* et *suressentielles*, lis à loisir ce recueil des papiers intimes de la Mère Catherine de Jésus (1).

A ce tableau de l'âme parfaite il est aisé de reconnaître l'influence de la *Perle Évangélique*. L'expression « union *suressentielle* » nous avertit déjà que l'auteur s'inspire de la spiritualité des Pays-Bas ou de celle du Rhin et montre en même temps que ce n'est pas à Harphius qu'il se réfère : sans quoi il se serait servi du mot *suréminent*. Mais le terme *surcéleste* dirime la question : il est tout à fait caractéristique de la *Perle Évangélique* (2), car je ne sache pas qu'on le rencontre chez d'autres écrivains.

Les autres traits du tableau ne rappellent pas moins la peinture que l'auteur de la *Perle* nous fait des âmes parvenues au sommet de la perfection, c'est-à-dire à la vie suressentielle : « A la vie *superessentielle* parviennent ceux qui... se sont eux-mesmes entierement *abnegez*... et ont plongé toute leur propre volonté avec toutes leurs forces et avec tout leur estre et pouvoir en l'*abisme* divin (3) ». Cette vie suressentielle ou « supreme *union* est une perpetuelle et simple introuersion, par laquelle la simple essence de l'ame... est embrazee du souverain bien, et d'iceluy ornee et stabilie en un *immobile* et eternel repos... Et ici l'ame est appellee *esprit* (4) ». « Lors

(1) *La vie de Sœur Catherine de Jésus, avec un recueil de ses lettres et pieux écrits...* Paris, 1631 (cité par H. Bremond, *Hist. littér. du sentiment religieux en France*, Paris, 1916, t. II, p. 331). Dans la réédition de M. J.-B. Eriau, mentionnée dans la note précédente, cette approbation n'a pas été reproduite.

(2) *La Perle Évangélique*, l. II, ch. 17. Le texte original porte : « wort overgehemelt ». Le « supercaelestis » de la traduction latine a été rendu en français par « plus que céleste ». Cela prouverait que l'auteur se réfère, non pas à la traduction française de Beaucousin, mais au texte latin de Surius.

(3) *La Perle Évangélique*, l. II, ch. 29, éd. Paris, 1602, fol. 167v°.

(4) *Ibid.*, l. I, ch. 6 et 10, fol. 10v° et 14v°.

nostre esprit doit s'incliner hors du temps *en l'éternité*, c'est à dire hors de nostre creée nature et *hors de soi mesme* en cet increé bien... Tel est l'art de toute perfection, de laquelle est traité par tout ce livre (1). »

C'est donc un fait bien établi que Bérulle et ses amis ont connu la *Perle Évangélique*.

*
* *

Pouvons-nous aller plus loin, et affirmer que la *Perle Évangélique* a exercé une influence sur la formation de la spiritualité bérullienne ?

Ici il semble que nous soyons arrêtés dès l'abord par quelques difficultés, qui, si elles étaient vraiment sérieuses, rendraient cette influence invraisemblable *a priori*.

La plus grave n'est pas celle qui vient du fait que nulle part, dans ses écrits, Bérulle ne mentionne ou ne cite expressément la *Perle Évangélique*. Pour qui connaît le caractère et les habitudes du cardinal, ce silence ne saurait réellement faire de difficulté. Bérulle est une personnalité d'une trempe trop forte, trop indépendante. M. Bremond a pu parler de son « personnalisme aigu et un peu farouche », de son indépendance foncière (2) ». Quand il emprunte une pensée à autrui, il le fait toujours d'une façon très personnelle. Les citations proprement dites sont rares chez lui : on pourrait dire qu'elles sont comme antipathiques à son génie. Dans ses écrits ascétiques on n'en rencontre guère, en général. C'est seulement dans ses ouvrages de polémique avec les protestants qu'elles sont plus fréquentes : les Pères de l'Église y sont cités abondamment; c'était la loi du genre. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner outre mesure que Bérulle n'ait jamais mentionné la *Perle Évangélique*. Aussi bien les difficultés viennent-elles plutôt d'ailleurs.

(1) *Ibid.*, l. III, ch. 32, fol. 283.

(2) *Hist. littér. du sentiment religieux en France*, Paris, 1921, t. III, p. 14.

Bérulle connaissait la *Perle Évangélique*. Mais l'admirait-il sans réserve? On peut en douter. Il partageait vraisemblablement l'estime qu'on professait autour de lui pour la mystique des Pays-Bas. Mais cette estime avait des bornes.

Tout d'abord il faut remarquer que la mystique, d'une façon générale, ne l'intéresse que médiocrement. Dans ses propres écrits il n'en parle guère. C'est en vain qu'on chercherait chez lui des analyses psychologiques ou des descriptions de phénomènes mystiques. Toute son attention se concentre sur l'essentiel de la vie chrétienne, sur la vie du Christ en nous. C'est là son domaine propre.

Et puis, il savait qu'il est facile d'abuser de cette littérature de haute spiritualité. A côté des vrais mystiques il y aura toujours les faux. Bérulle en voyait des exemples autour de lui, comme nous l'apprenons par la Vie de la Mère Madeleine de Saint-Joseph :

Il s'éleva du temps de notre Bienheureuse une fausse dévotion, qui n'ayant que l'orgueil de la subtilité pour fondement, entretenoit les âmes dans la vanité, et les éloignoit de la pratique des vertus, sous ombre de les dégager des sens et de les unir à Dieu. On voyoit des âmes très imparfaites, attachées aux délices du monde et aux divertissements du siècle, qui suivant de mauvais conseils s'imaginoient qu'elles étoient *retirées dans le sein du Père Éternel*, qui pensoient être *abîmées dans l'essence divine, anéanties en elles-mêmes*, et si bien épurées de toutes les choses du monde qu'elles ne touchoient plus à la terre que d'un point. Elles négligeoient les mystères et les exemples du Fils de Dieu, et sans travailler à l'abnégation, qui est le premier degré du christianisme, elles pensoient être arrivées au comble de la perfection (1).

(1) P. Senault, *La Vie de la Mère Magdeleine de Saint-Joseph*, Paris, 1645, pp. 381-382. Cf. J.-B. Eriau, *La Vénérable Madeleine de Saint-Joseph, première prieure française du Carmel de l'Incarnation (1579-1637)*, Paris, 1920, p. 74. Voir aussi le texte d'Honoré de Paris cité dans *La Vie Spirituelle*, Supplément, janv. 1931, p. [43]. Vers la même époque un mouvement semblable se constate chez les Capucins belges (cf. P. Hildebrand, O.M.C., *Un mouvement pseudo-mystique chez les premiers Capucins belges*, dans *Franciscana*, VII, 1924, pp. 257-263), et chez les

Encore que la chose ne soit pas dite, il est pourtant à présumer que ces quiétistes prétendaient s'autoriser des grands mystiques à la mode, de Ruysbroeck et Harphius en particulier, comme Molinos prétendra plus tard s'appuyer sur saint Jean de la Croix, et Fénelon sur saint François de Sales.

Il est à peine besoin de faire remarquer à quel point cette prétention était injustifiée : le quiétisme n'a pas eu de plus vigoureux adversaire que Ruysbroeck. Il n'en est pas moins vrai que la terminologie de ces faux mystiques est manifestement inspirée de Ruysbroeck et d'Harphius; ils entendaient, évidemment, se référer à l'enseignement de ces deux maîtres sur la vie *suressentielle* ou *surémineute*. Dans cet état sublime « le contemplatif atteint son image éternelle, et est mis par le Fils *en possession du sein du Père*... [Pour cela] il faut s'être perdu soi-même en une absence de modes et en une ténèbre, où tous les esprits contemplatifs sont *engloutis* fruitivement, *incapables de jamais se retrouver eux-mêmes* selon le mode de créature. C'est dans l'abîme de cette ténèbre, où l'esprit aimant est *mort à lui-même*, que commencent la révélation de Dieu et la vie éternelle (1) ».

Les faux mystiques du XVII^e siècle trouvèrent en Bérulle un adversaire résolu. « Monseigneur le cardinal de Bérulle et notre Bienheureuse sœur Marie de l'Incarnation, écrit Madeleine de Saint-Joseph, voyant naître cette sorte de dévotion imaginaire, m'en témoignèrent grande douleur et me dirent que c'était *un des plus grands besoins de l'Église* (2). »

Perfectistes que le Carme Jérôme Gratien signale dans les Pays-Bas vers 1604-1611 (cf. J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1931, p. 695).

(1) Ruysbroeck, *Noces spirituelles*, l. III, ch. 6 et 2 (dans l'édition originale de David, t. VI, pp. 191 et 184; dans la traduction française des Bénédictins d'Oosterhout, éd. Bruxelles, 1930, t. III, p. 217 et 210). Chez Harphius les mêmes textes se lisent dans la *Theologia Mystica*, l. III, p. IV, c. 30 et 27 (éd. Brescia, 1601, pp. 758 et 737).

(2) Lettre inédite, publiée en partie par M. J.-C. Eriau, *La Vénérable Madeleine de Saint-Joseph*, Paris, 1920, p. 76.

On notera ces derniers mots; ils montrent à quel point l'esprit de Bérulle était hostile à la fausse mystique. On n'y trouve guère trace de ce semi-quiétisme ou semi-illuminisme qu'on prétend découvrir chez lui, et qu'il aurait contracté dans l'ambiance de Beaucousin et de Benoît de Canfeld (1). Saint François de Sales, qui, en 1602, avait vécu dans son intimité pendant plus de six mois, et cela au moment même où il sortait, pour ainsi dire, des mains de Canfeld et de Beaucousin, ne semble pas s'être aperçu de ces prétendues tendances quiétistes, puisque, peu après, il fait de sa direction spirituelle un éloge sans réserve et déclare approuver entièrement son esprit : « il est tout tel que je sçaurois desirer d'estre moy mesme; je n'ay gueres veu d'esprit qui me revienne comme celuy la, ains je n'en ay point veu ni rencontré (2) ».

On conçoit donc que Bérulle se soit méfié quelque peu, non pas précisément de la doctrine de Ruysbroeck, mais de sa terminologie, dont on pouvait abuser à ce point. Or, nous l'avons déjà dit, cette terminologie se retrouve presque toute dans la *Perle Évangélique*. N'y avait-il pas là pour lui un motif de suspecter ce livre ou de ne l'accueillir qu'avec une prudente réserve?

Nous savons, du reste, qu'en une circonstance à tout le

(1) Al. Pottier, S. J., *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, Paris, 1929, t. III, pp. 105-112. Au sujet de la page où le R. P. Pottier disait en substance que le « bérullisme » existait bien avant Bérulle et ne représente qu'une évolution naturelle de la spiritualité ignatienne, page que nous avions cru devoir critiquer (*Vie Spirituelle*, Supplément, décembre 1930, p. [118]), l'auteur a bien voulu nous écrire que dans ce passage il entendait parler non pas de « ce qu'il y a de spécifiquement bérullien » dans la doctrine spirituelle de l'école française, mais de ce qu'elle peut avoir de commun avec la doctrine des auteurs antérieurs. Nous sommes heureux de signaler ici cette rectification.

(2) Lettre du 3 juin 1603, dans les *Œuvres*, éd. d'Annecy, t. XII, 1902, p. 189. Nous avons cité le texte complet dans *La Vie Spirituelle*, Supplément, janvier 1931, p. [19], note 1.

moins Bérulle a formellement déconseillé la lecture de la *Perle Évangélique*. Nous faisions allusion plus haut à la lettre dans laquelle la jeune Marguerite Acarie racontait à Quintanadoine qu'elle avait commencé à lire le livre qu'il lui avait donné et que nous savons être la *Perle*. Elle avait commencé, en effet, mais n'avait pas tardé à interrompre sa lecture. Bérulle était intervenu et lui avait fait comprendre que le livre en question n'était vraiment pas fait pour une fillette de douze ans. L'*Imitation de Jésus-Christ*, voilà qui convenait à son âge! Il est amusant de lire les sages réflexions que l'enfant ajoute à son récit et qui lui ont été soufflées, évidemment, par Bérulle :

Monsieur et très honoré Père en Notre-Seigneur Jésus. La paix de Notre-Seigneur vous soit donnée pour humble salut. Je vous prie de m'excuser si j'ai pris la hardiesse de vous écrire pour vous mander la disposition en laquelle je me suis trouvée depuis que je vous ai parlé touchant l'oraison. Je me suis aidée du livre que vous m'avez baillé et vous en remercie très humblement; mais depuis que j'ai parlé à M. de Bérulle, il m'a dit que je me servisse du livre de Jean Gerson [l'*Imitation*]; et il me semble qu'il me sert de beaucoup, parce que je n'ai pas *tant de curiosité* qu'à celui que vous m'avez baillé, où il y a beaucoup de points *trop hauts pour moi*, et particulièrement sur la création du monde et des anges. Mon esprit *se perd en cela* et est beaucoup plus *curieux* que je ne l'avais, lorsque je vous parlai; et pour ce, je ne m'en sers plus. Mais, par la grâce de Dieu, j'ai l'esprit plus tranquille depuis trois ou quatre jours que je n'avais il y a deux semaines (1).

Par la bouche de cette enfant, c'est Bérulle que nous entendons parler. Nous avons là sa pensée sur la *Perle Évangélique* aux environs de 1603. C'est un livre qu'il ne faut pas mettre indistinctement entre les mains de tous; il contient des points qui sont trop hauts pour beaucoup;

(1) *Vie de la V. M. Marguerite Acarie*, par M. T[ronson] D[e] C[henevière], Paris, 1689, pp. 30, 31. Cf. H. Bremond, *Hist. littér. du sentiment religieux en France*, Paris, 1916, t. II, pp. 346, 347.

et puis, il est trop subtil, il exerce trop la curiosité. Nous verrons dans la suite si cette critique, qui porte beaucoup plus sur la forme que sur le fond, l'a empêché plus tard de s'en inspirer et de s'en assimiler la substance.

Au fond, le sentiment de Bérulle était bien conforme à celui de saint François de Sales, qui, lui aussi, exprimait des réserves. Tout en permettant expressément à sa Philothée de lire la *Perle Évangélique* et en reconnaissant l'utilité d'une pareille lecture (« vous pourres utilement lire... la *Perl' Evangélique* »), l'évêque de Genève est d'avis qu'il y a là, comme dans les livres de la Mère Thérèse et de sainte Catherine de Sienne, des enseignements trop hauts pour elle, qu'il ne faut pas s'empresser de vouloir mettre aussitôt en pratique, mais après lesquels il faut « aspirer tout doucement » et qu'il faut « admirer tout bellement ».

Mais surtout il met sa fille en garde contre le danger de la curiosité; la *Perle Évangélique* est un livre fort subtil, il faut éviter que la lecture ne tourne à un vain amusement de l'esprit : « La *Méthode*, la *Perfection*, la *Perle* sont des livres fort obscurs et qui cheminent par la cime des montagnes; il ne s'y faut guere amuser. » Moyennant ces précautions on pourra lire utilement ces ouvrages, à condition de revenir toujours à quelque livre qui soit plus praticable à ceux qui cheminent encore ès basses vallées : « Lises et relises le *Combat spirituel*; ce doit estre vostre cher livre, il est clair et tout prattiquable (1). »

On se tromperait fort en voulant voir dans ces dernières lignes une condamnation de la *Perle Évangélique*. Ce serait mettre le saint en contradiction avec lui-même, puisqu'il a commencé par dire qu'on pouvait la « lire utilement ». La condamnation retomberait aussi bien, à

(1) Lettre des environs du 2 novembre 1607 à la Présidente Brûlart (*Œuvres de saint François de Sales*, t. XIII, p. 335). Nous avons cité plus haut, à la page [87], le début de cette lettre.

part le reproche d'obscurité, sur les œuvres de sainte Thérèse.

Le Saint a voulu seulement indiquer les précautions à prendre pour que la lecture de pareils ouvrages soit vraiment profitable aux commençants : 1° ne pas vouloir mettre en pratique ce qui nous dépasse encore, mais se contenter d'y aspirer doucement; 2° ne pas s'y amuser dans une vaine curiosité; 3° revenir toujours à quelque livre plus approprié à notre état. C'est la sagesse même.

Il songeait, d'ailleurs, si peu à interdire la lecture de ces livres « fort obscurs et qui cheminent par la cime des montagnes », qu'il trouva bon que Jean-Pierre Camus fît son livre de chevet de la *Méthode de servir Dieu* d'Alphonse de Madrid, mise ici sur le même pied que la *Perle Évangélique* : « Il louait ceux qui pour leur conduite spirituelle s'attachoient à quelque livre de dévotion, comme le *Combat spirituel*, qui étoit son cher livre, la *Méthode de servir Dieu*, qu'avec sa permission je choisis pour le mien, l'*Imitation de Jésus-Christ*, le *Guide* de Grenade ou son *Mémorial*, et semblables; non qu'il rejetât les autres, mais il vouloit seulement qu'ils tinssent lieu d'accessoire et comme de commentaire au livre principal (1). »

Le même Camus, si parfaitement pénétré de l'esprit de saint François de Sales, appréciait tellement l'*Abrégé de la Perfection* — le troisième de ces livres « obscurs et qui cheminent par la cime des montagnes » —, qu'en 1637 il en donna une nouvelle édition. Il faut croire par conséquent que l'obscurité n'était que relative, et pareillement la cime sur laquelle cheminent ces ouvrages et que volontiers on se représenterait comme perdue dans les nuages, alors qu'en réalité elle est beaucoup plus près de la terre.

C'est bien aussi la conclusion qui s'impose, quand on compare le jugement de saint François de Sales avec

(1) J.-P. Camus, *L'esprit de saint François de Sales*, Partie XVI, ch. XXVI, éd. Paris, 1747, p. 431.

celui que porte sainte Thérèse sur la *Méthode de servir Dieu* : « C'est un ouvrage excellent, qui convient parfaitement à ce [premier] degré où l'entendement travaille », c'est-à-dire au degré des « commençants (1) ».

En somme — il importe de le remarquer — les réserves de saint François de Sales portent uniquement sur la forme, et non sur le fond. S'il avait trouvé la doctrine elle-même répréhensible, il n'aurait jamais dit à la Présidente Brûlart qu'elle pouvait lire utilement ces livres; il ne lui aurait pas conseillé d'aspirer tout doucement après ces beaux enseignements; surtout, il n'aurait jamais permis à Camus de faire de la *Méthode* son livre de chevet. La chose est d'autant plus remarquable qu'à cette époque le Saint se montre encore assez hésitant à l'endroit de la doctrine thérésienne elle-même, et redoute pour ses filles spirituelles le danger de quiétisme (2). Puisqu'il permettait la lecture de la *Perle Évangélique*, c'est donc qu'il n'y découvrait aucune trace de quiétisme.

Comment soupçonner, du reste, de quiétisme un livre où cette erreur est combattue de la façon la plus expresse, comme on pourra en juger par le passage suivant :

Il a souuent esté dit que nous ne deuons nous *appuyer* sur nos propres œuvres et exercices, ains *permettre* que Dieu opere en nous et *par* nous. Ce que certainement ne se doit entendre en telle maniere que deuions estre oiseux de toute œuvre, ou negliger les choses que nous sommes par nostre reigle et statut obligez de faire, ou n'estre attentifs à aucuns internes exercices, ains plustost attendre que Dieu luy mesme les face et opere par nous...

Ce seroit véritablement tenter Dieu et seroit une grande infidelité, et par ainsi nous paruiendrions à vne grande pa-

(1) *Vie de sainte Thérèse par elle-même*, ch. XII (traduction des Carmélites de Paris, t. I, Paris, 1907, p. 158.

(2) Voir les excellentes observations de M. Bremond sur l'épisode de Dijon : *Hist. littér. du sentiment religieux en France*, Paris, 1916, t. II, pp. 561 et suivantes.

resse et aueuglement : car Dieu tout-puissant veut que soions *cooperateurs* de sa grâce, et qu'operions *auec* luy, et luy *auec* nous... Dieu peut toutes choses, mais il n'a point de puissance sur celuy qui est conduit de sa propre volonté : car qui exercera sa cruauté, sinon sur la propre volonté ?

Quiconque donc refuse et desnie de *s'ayder soy-mesme* et de *cooperer* auec Dieu, à celuy-là Dieu ne veut aider, ni les oroisons de tous les Saincts ne le peuuent secourir. Parquoy nous deuons continuellement en nostre interieur avec une certaine continuelle assiduité et diligence adorer Dieu et nous resigner totalement à luy, pour operer *auec* nous tout ce que bon luy semblera, car ainsi il prend puissance sur nous et nous possede pour operer *auec* nous son œuvre diuine, c'est à sçauoir *quand nous taschons d'y apporter tout ce qui est de nous.*

Outre plus, *quand nous ne sentons l'inaction ou œuvre diuine*, nous deuons auec sa grace *tousiours faire quelque chose de bon*, selon que nous cognoistrons luy estre plus aggreable, de peur que (ce qu'à Dieu ne plaise) nous ne deuenions lasches et defaillis de detestable oisiueté : car l'oisiueté est la cause de tous pechez et de toutes tentations (1).

Cette doctrine, dont on aura savouré le robuste théocentrisme, est aussi éloignée du quiétisme que de l'ascéticisme.

Néanmoins les critiques de forme, que Bérulle et saint François de Sales adressent au livre et que nous avons cru devoir exposer en toute loyauté, nous invitent à n'avancer qu'avec prudence et à ne pas conclure à la légère à une influence décisive de la *Perle Évangélique* sur le fondateur de l'École française. C'est pourquoi il nous paraît indispensable de préciser tout d'abord les données chronologiques du problème, et de nous demander : quand le *bérullisme* fait-il son apparition ?

*
* *

Dans l'enseignement de Bérulle il faut distinguer deux

(1) *La Perle Évangélique*, l. III, ch. 72, Paris, 1602, fol. 351r°-352r°.

motifs principaux, qui reviennent sans cesse sous sa plume et qui forment comme les deux pôles de sa pensée. Pour plus de commodité, et pour nous conformer à l'usage reçu (1), nous les appellerons son *théocentrisme* et son *christocentrisme*. Dieu et le Christ, Dieu dans le Christ, tel est l'objet sur lequel se concentre toute son attention et qui inspire toute son activité.

Le théocentrisme, c'est-à-dire la disposition à regarder premièrement Dieu et à voir dans l'œuvre du salut la part de Dieu beaucoup plus que celle de l'homme, apparaît chez lui de très bonne heure. Ses biographes nous racontent que, dès ses années d'études, il conçut un sentiment profond de la souveraineté de Dieu et de la dépendance des créatures. Un jour il fit à l'un de ses condisciples « un discours, si élevé au-dessus de ce qu'il pouvait avoir appris de son maître, pour expliquer la dépendance que les créatures ont de Dieu, tant en leur être qu'en leurs opérations, et pour montrer l'obligation qu'elles ont d'être étroitement liées à lui par la disposition de leur volonté aussi bien que par la disposition de leur essence », qu'on en conclut qu'il « n'avait pu puiser cette doctrine en une autre école, que celle du Saint-Esprit (2) ».

La formation thomiste qu'il reçut à la Sorbonne sous des maîtres tels qu'André Duval et Philippe de Gamache contribua certainement beaucoup à développer en lui ces dispositions (3). Plus tard il pourra dire : « Nous suivons

(1) Cf. H. Bremond, *Hist. littér. du sentiment religieux en France*, Paris, 1921, t. III; Mgr M. Cagnac, *Les lettres spirituelles en France*, t. I[er], 2[e] éd. Paris, 1928; L. Baudiment, *La spiritualité de l'Oratoire* (dans : *Les Écoles de spiritualité chrétienne*, Paris, Liége, 1928); G. Rabeau, Préface au *Mémorial de Direction pour les Supérieurs*, Paris, Éditions de La Vie Spirituelle, 1927, etc.

(2) Houssaye, *M. de Bérulle et les Carmélites de France*, Paris, 1872, p. 103.

(3) Le P. Aloÿs Pottier, S.J., observe fort justement que « la formation théologique de Bérulle est toute sorbonique : les jésuites n'y sont pour rien, ou pour si peu ! » (*Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, Paris, 1929, t. III, p. 86, note 2).

l'école de saint Thomas sur la question de l'Incarnation et en la matière de la grâce, et en tout le reste, le plus que nous pouvons (1). »

Il n'y a donc pas lieu de se demander si la *Perle Évangélique*, pourtant fortement théocentrique elle aussi, a exercé une influence profonde sur cet aspect de la spiritualité bérullienne. Elle n'eut pas à susciter chez Bérulle le théocentrisme, qui existait déjà, elle n'a pu que l'enraciner davantage en son esprit.

Le théocentrisme n'est pas, du reste, ce qu'il y a de plus personnel dans la doctrine bérullienne. On a parlé d'une « révolution théocentrique », qui aurait été opérée par Bérulle dans le domaine de la spiritualité. Il y a là, à notre avis, une exagération. Le théocentrisme existait avant Bérulle et autour de lui, et était beaucoup plus répandu qu'on ne pourrait le croire. Toute l'originalité du fondateur de l'école française, en cette matière, réside dans le caractère proprement *religieux* qu'il a donné à ce mouvement; les contemporains l'ont bien remarqué (2).

La grande nouveauté de Bérulle, il faut la chercher bien plutôt dans son christocentrisme. Ce fut là, au dire de ceux qui l'ont le mieux connu, Bourgoing, Amelote, Olier, sa grâce propre et sa mission providentielle (3).

Le christocentrisme bérullien présente, en effet, un caractère tout à fait particulier. On pourrait le résumer, du point de vue pratique, dans cette formule : pour arriver à la perfection chrétienne il faut avant tout vivre en communion avec le Christ, s'unir à ses dispositions intimes, *adhérer aux états du Verbe Incarné*. Si, par la foi et la charité, nous nous tenons étroitement unis à Notre-Seigneur, les dispositions, les vertus, les mystères du Christ s'imprimeront *d'eux-mêmes* en notre âme, nous

(1) *Œuvres complètes de Bérulle*, éd. Migne, Paris, 1856, col. 1501.
(2) Voir les textes de Bourgoing et d'Amelote cités par M. Bremond, *Hist. littér. du sentiment religieux en France*, t. III, pp. 33 et 34.
(3) Bremond, *l.c.*, pp. 46 et 490.

les revivrons à notre tour, PARCE QUE — et ici nous touchons au fondement dogmatique de tout le système — le Christ et l'âme croyante ne forment, à l'instar de la tête et des membres, qu'*une seule personne mystique.* Par leur propre efficacité ces dispositions s'écouleront en tous ceux qui sont unis au Christ comme les membres à la tête, et dans la mesure même de leur union avec Lui.

Dans la pensée de Bérulle le Christ n'est pas seulement un modèle placé devant nous, et qu'il nous faille reproduire par nos propres efforts : Il ne nous a pas seulement mérité la grâce : Il nous la communique lui-même, façonnant lui-même en nous sa propre image. Bref, il est dans toute la force du terme la vie de notre âme.

C'est donc avant tout par cette adhésion vitale au Christ Jésus, adhésion de foi et de charité (1), que nous nous sanctifions, et que « ce qui est dans le Christ Jésus » devient nôtre; c'est par ce procédé que nous devenons pour le Christ « comme une humanité de surcroît » où sa vie s'épanche à nouveau. La pratique des vertus morales et les bonnes œuvres sont nécessaires, indispensables, mais ne viennent qu'au deuxième rang.

Eh bien, si nous parcourons les écrits de Bérulle dans l'ordre chronologique, force nous est de constater que dans ses premières œuvres ce christocentrisme fait complètement défaut.

Son plus ancien biographe raconte, il est vrai, que, vers l'âge de dix-sept ans, tandis qu'il assistait aux matines et à la messe en la nuit de Noël, il reçut de grandes lumières sur l'Incarnation et la naissance du Fils de Dieu. M. Pourrat (2) attache une grande importance à ce fait, et croit pouvoir en conclure que dès cette époque « il se sentait de plus en plus attiré vers le mystère du

(1) **Il est à peine besoin de faire remarquer qu'il est question ici non de la foi morte, mais de la foi vive, non d'une charité feinte, mais d'une charité véritable, prête à se prolonger et à se manifester dans les œuvres.**

(2) *La Spiritualité chrétienne,* Paris, 1925, t. III, p. 494.

Verbe Incarné ». Il n'y paraît guère, il faut l'avouer, dans les années qui suivront; on ne peut vraiment pas dire qu'en ce temps il était hanté par la pensée du Christ, encore moins par la pensée du Christ mystique, fondement de sa spiritualité future.

De l'année 1593 on nous a conservé un règlement de vie qu'il rédigea à son propre usage à la fin de ses études de philosophie, au collège de Clermont, sous la direction des Jésuites. Le R. P. Pottier, S. J., a parfaitement raison d'y retrouver la marque des *Exercices* de saint Ignace (1). La pensée fondamentale, c'est qu'en toutes choses il se réglera sur la volonté de Dieu. Le nom du Christ n'y est prononcé qu'une seule fois : « Je choisirai toujours ce qui sera le plus parfait en soi, le plus conforme à Notre-Seigneur Jésus-Christ, le plus contraire à mes inclinations et à mes affections déréglées. » Simple allusion à l'*imitation* du Christ, rien de plus.

En 1597 paraît son premier ouvrage : *Brief discours de l'abnégation intérieure*. C'est une adaptation de l'*Abrégé de la perfection chrétienne*, que nous avons déjà rencontrée, œuvre d'une dame milanaise, fille spirituelle du Père Achille Gagliardi, S. J. Le théocentrisme s'y étale au grand jour; mais le christocentrisme en est si complètement absent, qu'on s'est demandé si « l'Apôtre du Verbe Incarné » pouvait vraiment en être l'auteur. Le premier éditeur des Œuvres complètes du cardinal (1644) a placé en tête du traité cet « avertissement » remarquable :

Quelques-uns ont douté si le discours suivant *De l'abnégation intérieure* était de l'auteur, parce qu'*il ne porte pas sa marque et son caractère*, et *ne paraît point dans cette grande participation et ces lumières admirables de Jésus-Christ Notre-Seigneur*, qui remplissent toutes ses autres œuvres. Il est toutefois véritable qu'il est de lui, et qu'il l'a composé n'étant âgé que de dix-huit ans ou un peu plus, et ce par le

(1) Al. Pottier, S. J., *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, t. III, pp. 86-88.

commandement du R. P. Beaucousin, vicaire des Chartreux de Paris, grand serviteur de Dieu, et son directeur spirituel. Et certainement, combien que *les lumières et la grâce du mystère de l'Incarnation, qu'il a depuis reçues en une si grande abondance, n'y paraissent pas tant*, on ne laisse pas d'y remarquer un esprit très lumineux et discernant, une prudence rare, et un grand sentiment de la perfection; et l'œuvre a rapport à l'état et à la disposition intérieure où il était en ce temps-là (1).

De fait, le Sauveur tient si peu de place dans cette publication, que son nom y paraît à peine. Si l'on compare la doctrine de cette œuvre de jeunesse avec celle de ses écrits postérieurs, la différence saute aux yeux. Pour prouver la nécessité de l'abnégation, le *Brief discours* s'appuie sur ce double motif : la souveraineté de Dieu et le néant de la créature. Toute sa vie Bérulle restera fidèle à cet enseignement; mais plus tard il découvrira un nouveau motif, emprunté au mystère de l'Incarnation : « Mais il y a un troisième fondement de l'abnégation, qui est en l'être de Dieu uni personnellement à l'humanité, où l'Écriture nous enseigne qu'il y a exinanition de lui-même : exinanition suprême de l'être suprême et premier, qui doit être honorée par voie d'abnégation (2). » Et un peu plus loin : « L'esprit d'abnégation *est proprement l'esprit de Jésus* (3). » Mais en 1597 Bérulle est encore loin de ces considérations si spécifiquement chrétiennes.

Deux ans plus tard, en 1599, il publie son *Traité des énergumènes*, le premier ouvrage qui soit vraiment et entièrement de lui. A l'occasion d'un cas, qui s'était pro-

(1) *Œuvres complètes de Bérulle*, éd. Migne, col. 875. Au moment où il a composé ce traité Bérulle avait, non pas dix-huit, mais vingt-deux ans. Remarquons, en passant, que le livre parut avec l'approbation d'André Duval, le plus ignatien des mystiques de Paris, celui qui approuva aussi la *Reigle de la perfection* de Benoît de Canfeld.

(2) *Œuvres*, col. 1167.

(3) *Ibid.*, col. 1168.

duit à Paris et avait fait sensation, il y traite longuement de la possibilité et de la réalité de la possession de l'homme par Satan.

Le sujet invitait comme par lui-même à une comparaison avec la « possession » de la nature humaine par Dieu dans le Christ. A plusieurs reprises il est question, en effet, du mystère de l'Incarnation. Bérulle y voit le modèle qui a été singé par le diable. A ce propos il parle de notre *alliance* avec le Christ, voire de notre *consanguinité* avec lui (1), en tant que le Fils de Dieu s'est uni à la nature humaine; mais nulle part ne transparaît l'idée paulinienne que nous formons avec le Christ une seule personne mystique. Il nous appelle les *frères* de Jésus-Christ (2), mais jamais il ne songe à nous appeler ses *membres*. Le fondement dogmatique du christocentrisme proprement bérullien, je veux dire la doctrine du Corps mystique, fait encore défaut.

Pour l'année 1600 nous possédons un document précieux : ses notes pendant la retraite qu'il fit au mois de septembre de cette année à Verdun, sous la direction du Jésuite Laurent Maggio.

Parmi les méditations dont Bérulle nous a conservé le résumé, il y en a une sur l'Incarnation. M. Bremond y voit la preuve que « déjà lui sont familières les nobles pensées qui doivent animer et tous ses écrits et toute sa vie (3) ». A y regarder de plus près, on s'aperçoit que le retraitant a médité ce jour-là sur l'Incarnation uniquement parce que le livre des *Exercices* lui prescrivait ce sujet à ce moment précis (4).

En réalité la pensée du Sauveur lui est encore assez étrangère. Dans la première méditation il y est fait une

(1) *Ibid.*, col. 851, 858.

(2) *Ibid.*, col. 858.

(3) H. Bremond, *Hist. littér. du sentiment religieux en France.* t. III, p. 17.

(4) Le R. P. Al. Pottier, S.J., a fait de son côté la même constatation (*Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, t. III, pp. 90-95.)

allusion rapide. A la suite de saint Ignace, Bérulle médite sur la fin et les moyens, et il se dit : « il faut *se servir* des moyens, et non y servir; et il faut *adhérer* à la fin et mettre en elle le désir de notre jouissance et notre repos ». La fin, c'est Dieu, les moyens, ce sont les créatures. Ici il se souvient que Jésus-Christ, étant à la fois Dieu et homme, est tout ensemble « fin et moyen, en la croix et en l'Eucharistie : là nous devons nous *lier* à lui comme à notre fin, et *user* de lui comme d'un moyen (1) ». Et il passe outre. Dans la suite, encore quelques allusions très rapides aux souffrances du Christ, à ses mérites et à son exemple, et c'est tout.

A un moment donné on pourrait croire, il est vrai, qu'il développe déjà l'idée qui lui sera si chère plus tard de l'action vivificatrice du Christ en nous. Mais c'est une pure illusion, provenant de l'emploi d'un terme équivoque, qui s'éclaire dès qu'on rapproche le texte de ce qui précède et de ce qui suit.

En pleine conformité avec l'idée centrale du *Traité de l'abnégation*, il avait fait, le septième jour, ces réflexions : Il faut que « l'âme se remette toute en la main de Dieu, afin qu'en toutes choses ce soit non elle, mais lui qui dispose d'elle... pour tout ce qu'il lui plaira, que ce soit Dieu qui opère tout en elle, d'une nouvelle manière, qu'elle n'opère plus ni en elle-même, ni par elle-même... mais que ce soit Dieu qui l'applique à tout (2) ».

Le lendemain il revient sur le même sujet et se rend compte que c'est surtout la communion qui doit produire en nous cet effet : « Hier et aujourd'hui particulièrement, j'ai reconnu que c'est de l'entrée de Jésus-Christ

(1) *Œuvres*, col. 1290.

(2) *Ibid.*, col. 1296. Cf. col. 1292 : « Nous nous devons entièrement dépouiller de tout usage et disposition de nous-même; il faut que Dieu seul dispose et use de nous, nous mène, nous conduise et nous applique à tout ce qui est de sa volonté, et que, quant à nous, nous anéantissions entièrement la conduite de notre nature, nous soumettant tout à Dieu. »

en nous par le très-saint sacrement de son corps, que nous devons espérer et attendre ce divin effet et cette grâce, que ce soit LUI [c'est-à-dire Dieu] qui nous mène et nous applique, et non pas nous-mêmes : que ce soit *lui* qui commande en nous, qui use de nous, qui opère en nous, et que ce ne soit pas nous qui en usions, et que l'âme n'entreprenne pas de commander ou de disposer de soi-même, ni d'agir en elle-même ou par elle-même. »

Puis il poursuit, — et le passage est révélateur par l'oubli qu'il implique — : « Suivant la voie d'abnégation dont j'ai parlé ci-dessus... je m'appliquerai à l'exercice (de la méditation), mais en sorte que ce soit *Dieu* et la *Sainte Vierge* ou *les Anges* ou *les Saints* qui appliquent mon esprit aux pensées et aux affections, et qu'il n'y ait rien du mien (1). » Tous les facteurs de notre sanctification, Dieu, la Sainte Vierge, les Anges, les Saints, sont énumérés : il n'y a que Notre-Seigneur Jésus-Christ qui soit oublié!

Je sais bien que c'est une simple distraction, qu'il répare ailleurs en disant : « Je n'espère qu'en la seule miséricorde de *Dieu*, en la croix de *Jésus-Christ*, en l'intercession de la *Vierge* et aux prières des *Anges* et des *Saints* (2). » Mais l'oubli n'en est pas moins significatif.

Nous touchons au moment où Bérulle va entrer pour la première fois en contact avec la spiritualité thérésienne (fin 1601-début 1602). Voyons si ce contact va amener un changement dans ses habitudes de pensée.

On sait que le fondateur de l'École française a coutume de considérer les Saints en relation avec le Christ : il voit le Christ vivant dans ses Saints. Telle n'a pas toujours été sa manière de voir. Dans une Instruction sur les Saints (opuscule CVII), dont la date exacte n'est pas connue, mais que les premiers éditeurs rapportent à « ses premières années », on ne trouve pas trace de cette conception.

Les années 1602 et 1603 sont occupées à préparer l'éta-

(1) *Ibid.*, col. 1297.
(2) *Ibid.*, col. 1300.

blissement des Carmélites à Paris. Au début de 1604 il part lui-même pour l'Espagne. Pendant son séjour dans le pays de sainte Thérèse il demeure en correspondance avec Madame Acarie. Dans les sept lettres qui nous ont été conservées de cette période (mars-août 1604), il est souvent question de Dieu et du Saint-Esprit, plus souvent encore de la Sainte Vierge, mais jamais de Notre-Seigneur Jésus-Christ (1).

Enfin, pour achever de caractériser la spiritualité de Bérulle à cette époque, voici un document de la plus haute importance. C'est une lettre dans laquelle la Vénérable Anne de Jésus, environ quatre mois après son arrivée à Paris, communique à ses sœurs d'Espagne les impressions qu'elle a recueillies de son commerce avec les premières postulantes françaises et avec les dévots de Paris.

Ces premières postulantes — elles étaient alors au nombre de dix-sept — sortaient de la « Congrégation de Sainte-Geneviève », groupement religieux formé en novembre 1602 par Madame Acarie pour servir de pépinière pour le futur monastère des Carmélites, et dont Bérulle était le directeur. Mais il semble qu'Anne de Jésus n'ait pas goûté sans réserve la direction qu'elles avaient reçue dans les années 1602-1604 :

Elles sont étonnées elles-mêmes, écrit-elle, des progrès qu'elles font, dès qu'elles ont pris l'habit, l'Esprit les renouvelant en une manière d'oraison différente. Je veille à ce qu'elles *considèrent et imitent Notre-Seigneur Jésus-Christ*, car ICI ON SE SOUVIENT PEU DE LUI. Tout se ramène pour elles à une simple vue de Dieu (*en una simple vista de Dios*) : Je ne sais comment cela se peut faire. Depuis le temps où le glorieux saint Denys, auteur de la *Théologie Mystique*, vivait

(1) *Ibid.*, col. 1441-1448. Le nom du Christ ne figure que dans la formule de souhait, tout à fait banale, qui se lit en tête des lettres : « La grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ soit avec vous pour jamais. » M. J. Dagens a bien voulu me faire savoir que cette formule ne se trouve même pas dans les lettres autographes, mais a été ajoutée après coup.

ici, tous s'appliquent à cette simple vue, par suspension, plutôt que par imitation (*por suspensión mas que por ymitación*). Étrange manière de procéder : je ne la comprends pas, pas plus que leur manière de parler, car on ne peut pas la lire. Mais Dieu nous fait cette grâce que, sans que nous connaissions leur langue, ni elles la nôtre, nous nous entendons parfaitement et vivons dans une paix parfaite (1).

La situation est dessinée d'un trait net, trop net peut-être; car je veux bien croire qu'Anne de Jésus, soit par ignorance de la langue, soit par méfiance instinctive pour tout ce qui ne cadrait pas avec les traditions espagnoles, ait exagéré peu ou prou. Mais aurait-elle écrit que, dans son entourage, on pensait peu à Notre-Seigneur Jésus-Christ, si le christocentrisme avait été déjà vivant au cœur de Bérulle et de ses amis?

Concluons donc que, dans les années 1602-1604, le fondateur de l'École française était encore loin des nobles pensées qui lui seraient familières plus tard. Si nous saisissons bien les insinuations d'Anne de Jésus, il semble qu'à ce moment il était encore sous l'influence de la mystique des Pays-Bas et du Rhin. Car cette « étrange » manière d'oraison et cette terminologie inintelligible, dans laquelle la sagace Carmélite croit discerner des éléments pseudo-dionysiens, et contre laquelle elle réagit, me paraissent viser avant tout Ruysbroeck, Tauler et Harphius, dont nous avons constaté l'hégémonie dans le milieu parisien.

En face de ces tendances purement théocentriques elle dresse son christocentrisme actif. Mais, remarquons-le avec soin, ce christocentrisme n'est pas celui que nous trouverons plus tard chez Bérulle. L'idéal qu'elle se

(1) Lettre du 8 mars 1605. Le texte espagnol, encore inédit, est conservé chez les Carmélites de Clamart. Grâce à l'intervention du R. P. Bruno de Jésus, C. D., nous avons pu en avoir communication. Une traduction française du texte complet se trouve dans le *Mémoire sur la fondation, le gouvernement et l'observance des Carmélites déchaussées*, publié par les soins des carmélites du premier monastère de Paris, Reims, 1894, t. II, pp. 18-25. M. Bremond a inséré le passage cité dans son *Hist. littér. du sentiment religieux en France*, t. II, p. 310.

propose, c'est de vivre *à l'exemple* du Christ; elle ne pense pas à vivre *par* Lui, *avec* Lui, *en* Lui.

Pourtant, c'est en cette même année 1604 que nous rencontrons le premier symptôme du changement qui va s'opérer dans l'esprit de Bérulle.

Le 17 octobre 1604 les Carmélites espagnoles prirent possession de leur monastère. Anne de Jésus aurait voulu le mettre sous le vocable de saint Joseph. Bérulle s'y opposa et fit décider que la nouvelle maison s'appellerait « Monastère de l'*Incarnation* » (1). Simple signe précurseur, dont il ne faudrait pas exagérer la portée, mais qui montre que son attention a été mise en éveil.

Quel dommage que, pour les années suivantes, nous possédions si peu de points de repère chronologiques! Ce sont précisément les années de transition, années durant lesquelles il creuse sans relâche la vérité qu'il vient de découvrir, et la scrute en tous sens. Car il a trop de génie pour se contenter de répéter ce qu'ont dit les autres. Il n'adopte une idée qu'après l'avoir repensée et se l'être assimilée à fond. Pour cela, il creusera jusqu'à ce qu'il ait rencontré le dernier fondement. « Méthode tenace et approfondissante », a dit M. Bremond (2).

Ce fondement, il l'avait trouvé dès 1608 au plus tard. Nous l'apprenons, un peu par hasard, d'une lettre adressée à la Duchesse de Guise. Bérulle y présente ses condoléances à l'occasion de la mort de son père, Ange de Joyeuse (25 septembre 1608). Il lui montre la Croix, et pour la consoler, lui rappelle que la Croix renferme à la fois la vie et la mort : « Notre Sauveur Jésus-Christ allie en soi-même, et pour lui *et pour ses enfants*, la mort et la vie (3). » Un peu plus loin il est question de la mort

(1) Cf. J.-B. Eriau, *L'ancien Carmel du Faubourg Saint-Jacques (1604-1792)*, Paris, 1929, p. 32. Anne de Jésus ne se résigna qu'à demi : elle date sa lettre du 8 mars 1605 : « Paris, du Monastère *du glorieux saint Joseph* et de l'Incarnation. »

(2) *Hist. littér. du sentiment religieux en France*, t. III, p. 104, note.

(3) *Œuvres complètes de Bérulle*, col. 1253.

« des vrais *enfants de Jésus-Christ* » et de la « vie parfaite *en Jésus* ».

« Enfants de Jésus-Christ ». Gardons-nous de prendre ces mots pour une expression en l'air et sans conséquence. Ils impliquent toute une théologie et trahissent la profondeur du travail qui s'est accompli dans l'esprit de Bérulle dans les dernières années. En 1599, on s'en souvient, nous n'étions encore que les « frères » du Christ, unis à Lui par le simple lien de la « consanguinité ». A présent nous sommes devenus ses « enfants ». Changement considérable! Frères du Christ, nous avons, sans doute, la même vie que Lui, nous pouvons vivre *comme* Lui, mais nous ne vivons pas *par* Lui. Il peut exercer sur nous une influence extérieure et morale, par ses mérites et ses exemples; Il n'est pas le principe et l'animateur de notre vie. Il n'y a à vivre *par* le Christ et *dans* le Christ, que ceux qui reçoivent de Lui la vie, comme des enfants, ceux qui Lui sont unis comme les membres à la tête.

On ne peut, en effet, nous appeler « enfants de Jésus-Christ », on ne peut parler de « vie en Jésus-Christ », sans faire appel implicitement à la doctrine du Corps mystique, sans rappeler notre unité mystique avec le Christ et notre dépendance vitale à son égard. Bérulle s'en rendait parfaitement compte. Quand il disait : « Jésus-Christ allie en soi-même, ET *pour lui* ET *pour ses enfants*, la mort et la vie », il avait présent à l'esprit cette vérité fondamentale, que nous formons avec le Christ une seule personne mystique, de sorte que toutes les actions, tous les états, tous les mystères du Chef appartiennent par le fait même aux membres dans la mesure de leur union avec le Chef.

Bérulle lui-même rapproche entre elles ces idées qui s'appellent l'une l'autre. Ainsi, par exemple, dans cette formule si pleine : « Jésus-Christ nous a fait être ses *enfants*, nous appelle ses *membres*, nous *anime* de son Esprit (1). » Et plus tard, dans la Préface des *Grandeurs*

(1) *Discours sur la justification* (*Œuvres*, col. 803). Ce Discours est

de Jésus : « Il est grand au regard de nous en ses états, en ses qualités, en ses offices et en ses privilèges. Car il est *Chef*, et nous sommes son *corps* et ses *membres* : il est Époux, et nous sommes son cœur et ses délices : il est *Père*, et nous sommes ses *enfants* : ... bref il est tout, il est notre tout. »

Les *Discours de controverse* parurent en 1609, mais il se peut qu'ils aient été composés quelque temps auparavant. La doctrine du Corps mystique y est exposée à mainte reprise (1). Nous y recueillons en particulier cette affirmation solennelle que Jésus-Christ est le *centre* de la religion : « Voyez et admirez comme cette religion, divinement instituée par le Fils de Dieu, est à bon droit surnommée *chrétienne* : comme Jésus-Christ est *tout* en cette Église, et comme il est *le centre et la circonférence* de son état (2). »

La preuve est donc faite. Vers 1608 le christocentrisme, dont il était encore si éloigné quatre ans auparavant, a définitivement triomphé dans son esprit. A cette date on peut dire que son évolution est achevée : il s'est rallié sans réserve à cette grande doctrine, qu'il possède désormais à fond. On sent qu'il en a longuement pesé et scruté tous les fondements philosophiques et théologiques (3). Les applications pratiques suivront d'elles-mêmes.

Nul doute que dès cette époque il n'ait transposé ces principes dans sa vie de tous les jours, et qu'il n'en ait fait la base de sa spiritualité. Déjà, dans son *Discours sur l'Eucharistie*, qui appartient incontestablement à la même période que les *Discours de controverse*, nous lisons cette exhortation caractéristique : « Unissons-nous à lui [à Jésus-Christ], nos cœurs à son corps précieux et à son esprit saint; unissons nos actions à ses actions,

probablement de la même époque que la lettre à la Duchesse de Guise.

(1) **Voyez par exemple dans les *Œuvres*, col. 692, 715, 723, 725, puis col. 745, 747, 766, 803.**

(2) ***Œuvres*, col. 684.**

(3) **Cf. *Œuvres*, col. 747 et 962.**

notre adoration à la sienne, et nos louanges aux louanges qu'il rend au Père éternel en tous temps et en tous lieux honorés de sa sainte présence (1). » C'est déjà la théorie de « l'adhérence aux états du Verbe Incarné ». Toutes les grandes lignes du système étaient d'ores et déjà arrêtées définitivement.

Il serait facile d'en faire la contre-épreuve, en étudiant la répercussion de son enseignement sur ses filles spirituelles. En 1609, au plus tard, les Carmélites de Paris vivaient déjà pleinement de la spiritualité proprement bérullienne : témoin la première lettre de la Mère Catherine de Jésus (2). L'étude des *Avis de la vénérable Mère Madeleine de Saint-Joseph pour la conduite des novices*, opuscule inédit composé en 1608 (3), permettrait peut-être de serrer davantage le problème.

Quoi qu'il en soit, une chose est certaine — et c'est ce qu'il importait de constater ici — : c'est que Bérulle n'a pas toujours professé le christocentrisme, qui est devenu l'élément spécifique de sa spiritualité. Jusque vers l'année 1604 on n'en découvre pas la moindre trace chez lui. En 1608 le système apparaît complètement élaboré dans ses grandes lignes. Le travail de fermentation et d'assimilation a dû se faire dans l'intervalle (1604-1608). Peut-être faut-il voir un indice de ces préoccupations dans cette réflexion de son médecin, durant une maladie qu'il fit en 1606 : « L'amour ardent qu'il a pour les maximes et les mystères de Jésus-Christ, répare tout ce qu'il fait contre les lois de la médecine. »

Nous verrons dans un quatrième et dernier article combien il était important de préciser ces dates.

(*A suivre.*)

Dom J. HUIJBEN, O. S. B.

(1) *Ibid.*, col. 768.

(2) J.-B. Eriau, *Une mystique du XVII^e siècle : Sœur Catherine de Jésus, Carmélite (1589-1623)*, Paris, 1929, pp. 162-164. Je crois devoir dater la lettre du début de décembre 1609.

(3) Cf. J.-B. Eriau, *L'ancien Carmel du Faubourg Saint-Jacques (1604-1792)*, Paris, 1929, pp. 346-347.

Bulletin de doctrine spirituelle

Péché

S. Thomas d'Aquin. *Somme théologique. Le Péché.* Tome premier. Questions 71-78. Trad. franç. par R. Bernard, O. P. — Paris, Éditions de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, 1930; in-16, 356 pp. Broché, 12 fr.; relié toile, 16 fr.

Si l'on se rappelle avec quelle force, dans l'encyclique *Studiorum ducem*, le Souverain Pontife a recommandé saint Thomas comme maître de la vie spirituelle, on se réjouira grandement de la publication, en ces derniers mois, de plusieurs volumes de la traduction « classique » de la *Somme théologique* (texte latin, trad. franç., notes et appendices), entreprise aux éditions de la Revue des Jeunes. Nous aurons à mentionner en ce Bulletin les traités du Péché, de la Grâce, de l'Espérance, du Baptême et du Mariage.

Tout d'abord, dans le traité du Péché, voici le tableau de notre misère intérieure, les déviations en nous de la vie spirituelle. « Le péché est la misère de l'être spirituel, et au fond son seul mal. Pourtant il arrive à des humains de s'y complaire, de s'y délecter, jusqu'à en mourir spirituellement. Pascal dit : « Qu'ils s'en saoulent et qu'ils y meurent... » Saint Thomas citera un texte de saint Grégoire aussi puissamment évocateur que celui qu'on vient de lire : « L'homme pèche, dit-il, en ce qu'il a d'éternel. » C'est donc tout le drame de notre destinée qui se joue là. Une grande expérience va être décrite dans ces pages, tout ce qu'il y a de lamentable dans les mœurs humaines, en quoi le christianisme a révélé tant de profondeur et de complexité, et dont il a fait prendre un sentiment si aigu. La triste histoire de la créature préférée au Créateur, de l'éphémère battant en

brèche les réalités immortelles. La vie spirituelle détournée de son cours.

« Telle est la matière morale que saint Thomas va sonder et analyser sans se départir de son habituelle sérénité, selon sa méthode de haute sagesse, austère en sa forme et dépouillée de tout ce qui n'est pas la pure lucidité de l'esprit. — Esprit de géométrie, dira-t-on ? En apparence peut-être, et à ne regarder que bien superficiellement les choses; car d'aucuns aimeraient sans doute qu'une pareille matière fût traitée de façon plus palpitante. Mais disons plutôt : Esprit de finesse et d'extrême pénétration, qui à tout propos donne tant à réfléchir, fait voir les choses si à fond et dans une si entière vérité.

« Saint Thomas juge du péché à la lumière de la raison : ici même il allègue souvent l'autorité du Philosophe. Mais que le Théologien l'emporte ! Et comme on voit bien, dans ce traité plus qu'en d'autres, que nous sommes ici en théologie morale, observant et appréciant toutes choses à la lumière et selon les données de la foi ! Aussi, après la sainte Écriture, le maître par excellence, celui qui fait autorité beaucoup plus qu'Aristote, c'est saint Augustin. Après, c'est saint Grégoire. Deux grands moralistes chrétiens, et, le premier surtout si entendu aux affaires de l'âme et de la convoitise humaine... Saint Augustin lui-même s'inspire de saint Paul et de tout le christianisme » (pp. 6 et 316).

Tel est l'esprit du traité de saint Thomas. Il s'y montre, lui aussi, très grand moraliste. Pas de vaines abstractions; mais de la clarté, de la précision, un parfait esprit de finesse, une incomparable pénétration. Et le P. B., qui note ces qualités, y ajoute un peu de flamme, en des notes et appendices fins et pénétrants eux aussi, et écrits d'une langue souple et expressive.

Le tome premier, seul paru encore, contient les chapitres (*Questions*) relatifs à la nature du péché, à son logement dans l'âme, à ses causes intérieures.

Le péché se définit un acte humain déréglé parce que déraisonnable; toute notre activité humaine peut s'y engager.

Que sont en nous ses foyers, les puissances où il peut s'établir et se loger ? La volonté d'abord, car « rien n'entre

véritablement en nous et n'est humainement nôtre qu'à la condition d'en passer par cette puissance et d'être admis et englobé par elle. Au fond de tout péché, il y a cette grande puissance d'amour qui en se détournant de ses vraies fins est la source de tout mal ». Puis, avec la volonté, ses complices, notre appétit sensible et notre raison même, car l'un et l'autre peuvent être, à leur manière, sièges du péché.

Notre appétit sensible, d'abord, à qui saint Thomas donne le nom de sensualité « et la nuance péjorative du mot ne lui déplaît pas, car elle convient bien pour peindre, comme il le prétend faire ici, le mal qu'il y a dans ses échappées ». C est la lutte de la chair contre l'esprit.

Quant à la raison, elle accueille le péché en sa double activité : contemplation et direction de l'action. Non seulement elle peut consentir à l'acte mauvais, mais elle peut s'attarder à la jouissance désordonnée, la *delectatio morosa*, où la *mora* « est moins affaire de temps que d'approbation et de délibération de l'esprit »; et ce second désordre, tout contemplatif, peut être mortel. « C'est le péché du rêveur, du dilettante, le péché de certains raffinés qui volontiers se borneraient à ne respirer que la fleur du mal, si on peut dire, sans même en attendre le fruit. Le péché des jeunes gens déjà corrompus dans leur pensée avant de pouvoir ou d'oser l'être en réalité, ou des vieilles gens qui continuent de se repaître en esprit des vices de leur temps passé. »

La raison constitue aussi, il est vrai, en sa capacité de songer aux grands problèmes de la vie, aux vérités éternelles, « l'organe inspirateur et régulateur, et aussi l'organe réparateur de notre vie vraiment humaine. C'est en outre, par excellence, l'organe de résistance au mal, le foyer du remords et le dernier refuge en nous des valeurs spirituelles. Qu'on se souvienne seulement que, sur le plan naturel des choses, la syndérèse jette au milieu des pires avilissements quelques nobles lueurs inextinguibles, et que sur le plan surnaturel, la lumière de la foi survit à la charité et ne s'éteint qu'en tout dernier lieu ».

Après avoir ainsi décrit, avec les nuances nécessaires, les foyers du péché, saint Thomas en étudie les causes intérieures. Ce sont encore, vues d'un point de vue différent, plus actif, les mêmes puissances : volonté, raison, appétit sensi-

ble. Toutes interviennent en tout péché, mais l'influence de l'une ou de l'autre peut prédominer. Tantôt principalement la raison fait défection : péché d'ignorance. Tantôt la sensualité abuse de ses forces : péché de passion, dit aussi de faiblesse, où se joue tout le drame de la conscience. Tantôt la volonté, de propos délibéré, mésuse d'elle-même et prostitue sa grande faculté d'aimer à des fins indignes d'elle : péché de malice ou de méchanceté, perversité suprême. Et les analyses de saint Thomas se font ici particulièrement pénétrantes.

Ainsi tous ceux qui ont à connaître et à juger le désordre de nos mœurs trouveront en ce petit livre utiles leçons et matière à longues réflexions.

Bossuet. *Traité de la Concupiscence.* Texte établi par Ch. Urbain et Eug. Levesque. Les Textes Français de la Collection Budé. — Paris, Société Les Belles-Lettres, 1930; in-8, xx-144 pp., 18 fr.

Très belle édition de ce chef-d'œuvre. « Bossuet s'inspire non seulement de saint Augustin, dont il est tout pénétré et dont les idées s'offrent d'elles-mêmes à sa mémoire, mais aussi de ses observations et de ses réflexions personnelles. Il descend jusqu'au fond du cœur humain pour y trouver la racine de nos inclinations mauvaises et la source de nos fautes. Avec une rigueur impitoyable, il dissipe nos illusions et sacrifie tout ce qui fait notre orgueil; il n'épargne même pas les satisfactions les plus innocentes où le commun des hommes cherche l'oubli et la consolation des misères de la vie. Mais sa sévérité est sans amertume et toute pénétrée d'onction et de pitié secourable » (p. xii). Cette sévérité n'en demeure pas moins, çà et là, un peu extrême, et saint Thomas n'en eût probablement pas accepté sans quelque réserve toutes les considérations. Il serait même intéressant — et assez délicat — de confronter les deux positions.

En une introduction et des notes à la fois sobres et savantes, MM. Urbain et Levesque marquent discrètement les tempéraments possibles et font revivre les conditions historiques et psychologiques où fut composé l'ouvrage, écrit dans le feu des *Maximes et réflexions sur la Comédie*, et que Bossuet ne publia jamais.

Grâce

S. Thomas d'Aquin. *Somme théologique. La Grâce.* Trad. franç. par R. Mulard, O. P. — Paris, Édit. de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, 1930; in-16, 344 pp. Broché, 11 fr.; relié toile, 15 fr.

Voici maintenant, en face du tableau de notre misère, celui du don de Dieu : « Où le péché avait abondé, la grâce a surabondé » (Rom., v, 20).

« L'annonce d'un traité sur la grâce évoque généralement dans l'esprit l'idée de questions épineuses et fort subtiles, de difficultés d'où l'on ne sort pas et dans lesquelles, pense-t-on, il vaut mieux ne pas entrer. Or, c'est un fait que l'on constatera immédiatement, le traité de la grâce dans saint Thomas est très court et très simple. Ce n'est pas à dire que le sujet n'y soit pas étudié à fond. »

Ainsi parle le P. Mulard dans l'avant-propos de sa traduction.

C'est bien en effet l'impression qui se dégage de la lecture de ce petit volume. Jamais saint Thomas ne s'est montré plus attaché aux données de la Révélation et de la Tradition; jamais il n'a trouvé formules plus pleines dans leur concision. La traduction et les notes du P. M. sont elles-mêmes précises, claires, sobres.

Après avoir distingué d'un trait sûr le domaine de la raison et celui de la foi, saint Thomas marque fortement, en ses divers aspects, la nécessité de la grâce. Il précise sans exagération les différences entre notre état actuel et l'état de nature intègre; il maintient toutes les conclusions qui découlent des données premières de la métaphysique : « d'abord, l'universalité de la causalité divine, qui doit être telle que rien, ni dans l'ordre de l'être ni dans l'ordre de l'opération, ne puisse se produire sans avoir Dieu comme cause première; puis, l'infaillibilité des vouloirs divins et en même temps la liberté des vouloirs humains assurée justement par l'efficacité souveraine de la motion divine ou de la grâce ». Ainsi « donne-t-il tous les principes nécessaires pour résou-

dre les problèmes discutés si âprement depuis le XVII[e] siècle entre théologiens, dans la mesure où ils peuvent être résolus ». En un appendice sans controverses, le P. M. met bien en lumière la portée de cet enseignement (pp. 299-307).

Il ajoute ensuite fort justement : « Le problème sur lequel nous venons de donner un bref aperçu, celui des relations de la grâce et de la liberté, a toujours attiré sur lui l'attention des théologiens de la grâce, soit au temps de saint Augustin, soit au XVI[e] et au XVII[e] siècle, soit encore de nos jours. Il en est résulté qu'on a souvent négligé d'étudier la grâce en elle-même. En particulier, le secours dont il était surtout question dans ces longues controverses étant plutôt ce que nous appelons la grâce actuelle, on a trop laissé de côté les recherches sur la grâce sanctifiante. C'est bien regrettable. Le sujet eût été en effet beaucoup plus fécond. Car la grâce sanctifiante, qui demeure dans notre âme d'une façon permanente et qui la transforme, constitue comme la base de toute notre vie spirituelle. Saint Thomas et les docteurs du XIII[e] siècle s'y sont attachés davantage. »

C'est, dans le traité que nous analysons, le sujet de la Question cx. Saint Thomas y montre que la grâce sanctifiante est bien dans l'âme une réalité, et d'avance, en passant, réfute la future théorie protestante. Puis il cherche à déterminer la nature de cette réalité. Serrant de très près les grandes formules du Nouveau Testament, « *participes divinae naturae* », « *filii Dei nominemur et sumus* », « *nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei* », il fait un effort splendide pour aller dans la pénétration de ce mystère aussi loin qu'il est possible d'aller. « Puis il s'arrête, parce qu'il sait qu'il faut s'arrêter. » Et le P. M., en des notes doctrinales de belle tenue théologique, marque la route ainsi parcourue.

Viennent ensuite, après l'indication des diverses espèces de grâces, le chapitre de la *cause de la grâce*, où saint Thomas affirme avec tant de simplicité et d'une façon si absolue, sans réserve, que l'humanité du Christ et les sacrements de la Loi nouvelle sont par eux-mêmes cause instrumentale de la grâce (Q. cxii, a. 1, ad 1 et 2); le chapitre de la *justification*, dont les conclusions deviendront pour la plupart définitions de foi au Concile de Trente, et où se trouve pro-

clamée si fortement la valeur incomparable de l'état de grâce : « Le bien de l'univers est supérieur au bien particulier d'un individu, quand il s'agit du même genre de bien. Mais le bien de la grâce d'un seul individu l'emporte sur le bien naturel de tout l'univers » (Q. CXIII, a. 9, ad 2); le chapitre du *mérite* enfin, capital pour la conduite de la vie spirituelle. Ce dernier chapitre est tout éclairé par le principe : « Il ne peut y avoir de mérite pour l'homme auprès de Dieu que parce qu'il y a à la base un ordre préalablement établi par Dieu, de telle sorte que l'homme par son action obtienne de Dieu à titre de rétribution les biens en vue desquels Dieu lui a accordé ce pouvoir d'agir » (Q. CXIV, a. 1). A partir de là, en effet, saint Thomas établit qu'avec la grâce sanctifiante nous pouvons mériter en stricte justice l'augmentation de cette grâce et la vie éternelle, et que nous les méritons principalement par nos actes de charité.

Nous voudrions que tous les prêtres, tous les directeurs d'âme, tous les chrétiens instruits méditent ce lumineux traité et se pénètrent de ces grandes notions qui donnent tant de simplicité et d'élan à la vie spirituelle. Ils y trouveraient le développement superbe de la parole de Notre-Seigneur : « Qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus soif à jamais; mais l'eau que je lui donnerai sera en lui une source d'eau jaillissant en vie éternelle » (Jean, IV, 14).

HERMANN LANG, S. J. *De Gratia tractatus dogmaticus.* — Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1929; in-8, XIV-611 pp.

Volume beaucoup plus étendu que le précédent. Ample traité théologique, conduit avec beaucoup de méthode et riche en documentation. Le P. L. est au courant des travaux les plus récents, adopte assez souvent une attitude éclectique, évite parfois de se prononcer catégoriquement. Il soutient la doctrine de Molina, et personne ne peut songer à le lui reprocher. Mais beaucoup d'historiens et de théologiens trouveront sans doute bien osée son affirmation que cette doctrine est « certaine, les autres systèmes conservant seulement une probabilité purement extérieure en raison de l'autorité de leurs partisans et de la tolérance de l'Église » (p. 502).

Vertus et Dons

S. Thomas d'Aquin. *Somme théologique. L'Espérance.* Trad. franç. par J. le Tilly, O. P. — Paris, Édit. de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, 1930; in-16, 264 pp. Broché, 11 fr.; relié toile, 15 fr.

L'espérance est par excellence la vertu de la route, et l'animatrice de toute notre activité. Péguy (*Le mystère des saints Innocents*, début) a bien marqué sa petitesse apparente et son influence profonde sur notre vie quotidienne :

Je suis, dit Dieu, Maître des Trois Vertus.

La Foi est une épouse fidèle.
La Charité est une mère ardente.
Mais l'espérance est une toute petite fille.

Je suis, dit Dieu, le Maître des Vertus.

La Foi est celle qui tient bon dans les siècles des siècles.
La Charité est celle qui se donne dans les siècles des siècles.
Mais ma petite espérance est celle
qui se lève tous les matins...
celle qui tous les matins
nous donne le bonjour.

Je suis, dit Dieu, le Seigneur des Vertus.

La Foi est une église, c'est une cathédrale enracinée au sol de France.
La Charité est un hôpital, un hôtel-Dieu qui ramasse toutes les misères du monde.
Mais sans l'espérance, tout ça ne serait qu'un cimetière.

Je suis, dit Dieu, le Seigneur de cette vertu-là.

Considéré en lui-même, le traité de « cette vertu-là » est fort bref dans la *Somme théologique* de saint Thomas. Il comprend seulement 34 articles (dont 12 consacrés au don de crainte). C'est qu'il suppose connues ou se contente d'amorcer beaucoup de notions développées en d'autres parties de l'ouvrage (Toute-Puissance, Miséricorde et Justice divines,

passions naturelles d'espérance et de crainte, béatitude, etc.). Utilisant ces développements et les développements parallèles des autres œuvres du saint docteur, le P. le T. a joint à sa traduction une série de notes claires, précises, nuancées, parfois un peu brèves. Il nous donne ainsi une étude d'ensemble sur l'espérance d'après saint Thomas. Ensemble très bienfaisant. « Il y a dans toute cette doctrine une vue si haute et juste de Dieu et de sa Providence miséricordieuse à notre égard, en même temps qu'une compréhension si parfaite de nos aspirations naturelles et surnaturelles à la béatitude, que notre âme, à son contact, ne peut que s'élever jusqu'aux désirs les plus intenses et à la poursuite la plus énergique de cette récompense que Dieu nous offre et qui dépasse encore tout ce que nous en pouvons concevoir. »

De cette doctrine notons seulement quelques points.

1. L'espérance est légitime, et fausse l'accusation de mercenarisme portée parfois à cause d'elle contre les chrétiens.

2. L'espérance peut et doit demeurer en notre âme, avec la charité même la plus ardente, pendant toute la vie terrestre. « Non que nous ne puissions accomplir des actes de pur amour, c'est-à-dire faits uniquement pour Dieu et sans référence à notre bien... Mais il est dans la ligne de l'amour de tendre à l'union, et la charité ne se conçoit pas sans un désir de ne plus faire qu'un avec Dieu et sans une recherche positive de cette union, c'est-à-dire, concrètement,... sans une espérance de nous trouver unis à Lui dans la béatitude qui est justement l'union de notre être au sien par la vision face à face et la compréhension parfaite. »

3. L'espérance reçoit du don de crainte une aide fort utile. Sa propre certitude, appuyée sur ce motif que la Puissance et la Miséricorde divines ne peuvent nous faire défaut, laisse en effet subsister dans notre esprit une inquiétude, provenant de la défectibilité de notre libre arbitre. Nous craignons non que Dieu nous manque, mais que nous venions à Lui manquer. L'Esprit-Saint s'empare, en nous, de cette crainte et la rend filiale. Sous son influence nous sommes plus fortement saisis par la grandeur de Dieu, mais cette révérence, en même temps qu'elle devient plus profonde, se pénètre d'amour. Si nous redoutons davantage d'être séparés de Lui, nous nous abandonnons aussi plus complètement à sa Toute-

Puissance miséricordieuse et à elle seule, portant ainsi à sa perfection, par cet abandon total, notre espérance même.

4. L'espérance et la crainte filiale exercent une influence profonde sur toute notre vie spirituelle. Elles affermissent nos vertus morales, spécialement notre force, qu'elles soutiennent au besoin jusqu'au martyre, et notre humilité et tempérance qu'elles peuvent pousser jusqu'au renoncement complet à tous les biens créés.

Je suis, dit Dieu, le Seigneur de cette vertu-là.

S. É. le cardinal Van Roey, archevêque de Malines. *De Virtute charitatis quaestiones selectae.* — Malines, Dessain, 1929; in-8, II-368 pp.

Son Éminence le cardinal de Malines étudie en ce beau volume les questions du traité de la charité qui lui ont paru les plus importantes ou les plus négligées par les auteurs modernes. Il le fait d'une façon approfondie et personnelle, mais sait demeurer clair et dégager la valeur de vie de la science théologique. Après une introduction sur l'excellence de la charité, il prouve, en la partie centrale et la plus développée de son livre, qu'elle est la forme des vertus et la racine du mérite; puis, plus brièvement, il montre que même sous son aspect de charité fraternelle elle garde le bien divin comme objet formel, et il en précise l'ordre. Il étudie tous ces problèmes à la lumière de l'Écriture et des Pères, surtout de saint Augustin, et montre la solidité des solutions de saint Thomas.

Sans doute, et nous nous permettons de le dire très simplement, l'ouvrage nous paraît présenter quelques imperfections. En particulier l'argument scripturaire et l'argument patristique semblent parfois invoqués uniquement pour confirmer une doctrine établie indépendamment d'eux par la *raison théologique* (e. g. p. 61). Est-ce là bonne méthode et que peut désigner une raison théologique ainsi isolée ? En outre, dans la question de la charité forme des vertus, Son Éminence n'indique pas avec assez de précision la différence formelle entre vertus acquises et vertus infuses, et semble trop réduire à une orientation donnée de l'extérieur l'in-

fluence de la charité sur celles-ci. En réalité, pour saint Thomas, la charité laisse bien à chacune des vertus infuses son espèce propre, mais elle les pénètre toutes jusqu'au fond; à la manière d'une racine, par le dedans, elle fournit à toutes la sève qui les fait vivre.

Mais ces critiques de détail, et quelques autres que l'on pourrait encore y joindre, ne diminuent pas la grande valeur doctrinale de l'ensemble. Et c'est un honneur et un réconfort pour les théologiens de voir un Prince de l'Église, un Pasteur à la charge si lourde, contribuer à éclairer ainsi les problèmes fondamentaux de la vie spirituelle, et marquer franchement, par ses déclarations et son exemple, le profit qu'on peut attendre, en ces matières, d'une étude approfondie de saint Thomas.

Th. Tascon, O. P. *Note sur le don de sagesse.* — Rev. thomiste, 1930, juillet, pp. 415-425.

Rôle éminent de ce don dans la vie spirituelle, d'après saint Thomas.

Religion

I. Mennessier, O. P. *L'idée de « sacré » et le culte d'après saint Thomas.* — Rev. des sc. phil. et théol., 1930, janvier, pp. 63-82.

Les gestes et les choses sacrés éveillent en notre âme le mystérieux sentiment (*reverentia et obsequium*) qui nous fait nous retirer en notre petitesse devant l'Éminence divine et respecter les droits de Dieu sur nous.

M.-B. Lavaud, O. P. *Quiétisme et pur amour. Ascèse et prière pure. A propos de deux livres récents.* — Rev. thomiste, 1930, janvier, pp. 58-74.

Étude critique du tome IV de la *Spiritualité chrétienne* de M. Pourrat et de l'*Introduction à la Philosophie de la Prière* de l'abbé Bremond.

F. de Lanversin, S. J. *A propos de « Prière pure »*. — Nouv. rev. théol., 1930, avril, pp. 265-281.

La vraie prière est contemplative et active; elle inclut un élément passif, l'acceptation de l'œuvre du Saint-Esprit en nous, et un élément actif, notre propre soumission, demande et offrande à Dieu.

J. de Guibert, S. J. *Oraison mentale et prière pure.* — Rev. d'Ascét. et de Myst., 1930, juillet, pp. 222-238, et octobre, pp. 337-352.

L'adhésion de l'âme profonde au travail divin qui se fait en elle n'est pas la seule vraie prière. Sont aussi de vraies prières, dans la méditation, l'effort de la volonté pour se maintenir en présence de Dieu, le travail coûteux de l'intelligence, les actes intérieurs des vertus orientés vers la pratique.

H. Monier-Vinard, S. J. *La prière du P. de Foucauld d'après ses « Écrits spirituels »*. — Rev. d'Ascét. et de Myst., 1930, janvier, pp. 37-62.

Fut une attention amoureuse de son âme à Dieu, s'exprimant par de fréquentes élévations aux heures occupées ailleurs, et aux heures spécialement consacrées (et le plus fréquentes possible) par un entretien. Fut orientée vers la perfection pratique. L'effort volontaire y joua un rôle.

Contemplation

J. Maréchal, S. J. *La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après saint Augustin.* — Nouv. rev. théol., 1930, février, pp. 89-109, et mars, pp. 191-214.

Pour saint Augustin les ambitieuses formules néo-platoniciennes n'ont de réalisation possible que dans le christianisme et même pour une part dans la vie future. Ici-bas la contemplation chrétienne ne dépasse pas régulièrement une

connaissance médiate de Dieu par intuition intellectuelle des idées et en particulier des images de la Trinité que l'âme porte en soi. Cependant, dans le ravissement, elle peut comporter exceptionnellement, sous l'initiative divine, une certaine vue directe, mais fugitive, de Dieu, tel qu'Il est en soi.

M.-B. Lavaud, O. P. *Moïse et saint Paul ont-ils eu la vision de Dieu dès ici-bas?* — Rev. thom., janvier, pp. 75-83, et mai, pp. 252-256.

Saint Thomas a répondu oui, entraîné par l'autorité de saint Augustin. Sans être infidèle à son esprit, on peut admettre simplement une très haute contemplation, accompagnée d'une vision intellectuelle sublime. Cette solution est plus conforme à l'Écriture et supprime les difficultés théologiques. La pensée de saint Augustin est d'ailleurs flottante.

A. Portaluppi. *La spiritualità del Beato Don Bosco.* — Scuola Cattòlica, 1930, janvier, pp. 23-36. — Fut un contemplatif agissant.

Théologie Mystique

J. de Guibert, S. J. *Études de théologie mystique.* — Toulouse, Éditions de la Rev. d'Ascét. et de Myst., 1930; gr. in-8, VIII-320 pp.

Le P. de G. a réuni en ce volume, en les coordonnant, un certain nombre de ses articles de revue parus depuis 1920. En voici les sujets principaux : questions de vocabulaire (mots *Mystique, Contemplation, Infuse, Acquise, Ordinaire, Extraordinaire, Appel, Vocation*); questions de méthode; définition réelle des grâces mystiques et de la contemplation infuse; existence d'une contemplation acquise; appel à la contemplation infuse (problème réel, tradition, dons du Saint-Esprit, vie mystique, contemplation); méthodes dans la vie spirituelle; la charité, désir de Dieu, goût de Dieu, service de Dieu; le don infus d'humilité; l'art de contempler de R. Lull.

L'éminent professeur de l'Université Grégorienne déploie en ces pages sa finesse coutumière. Il connaît très bien la littérature du sujet, excelle à faire un rapide exposé historique, garde toujours un ton ferme, mesuré, paisible. Ces qualités font du livre un ouvrage de premier ordre.

Et cependant, du point de vue proprement théologique, sa lecture demeure un peu décevante. Pourquoi ? Surtout, semble-t-il, pour une question de méthode. Comme nous le notions ailleurs (*Rev. des sc. phil. et théol.*, 1930, octobre, pp. 796 et ss.), pour mériter vraiment le nom de théologie, la théologie mystique doit être spéculative aussi bien que positive. Or, de cette spéculation, les écrits mystiques peuvent bien fournir généralement les majeures, mais les mineures doivent le plus souvent être empruntées à d'autres parties, plus fondamentales, de la théologie spéculative. De ce chef la théologie mystique se trouve nécessairement en dépendance d'une doctrine théologique précise. On peut le regretter, mais il faut l'accepter. Autrement, on se condamne à demeurer souvent assez court.

Or, à cette dépendance d'une doctrine théologique précise, le P. de G. répugne, semble-t-il, outre mesure. Il se déclare bien disciple de saint Thomas et n'invoque guère en effet d'autre maître. Mais il ne croit pas à sa compétence en ce qui regarde les oraisons d'union, ce qui est beaucoup la réduire. Sur ce point capital nous ne croyons pas exacte sa façon de voir. Sans doute, saint Thomas n'a fait, des oraisons d'union, aucune description analogue à celles des auteurs mystiques. Mais la question n'est pas là. Il s'agit de savoir si, en partant de ses principes, en utilisant son enseignement sur le développement en nous de la vie divine, on peut essayer utilement d'organiser, d'expliquer scientifiquement, théologiquement, sinon dogmatiquement, les expériences des mystiques. Cela est tout différent. De ce que saint Thomas n'ait pas décrit toute l'organisation du travail moderne, qu'il ne l'ait même pas prévue, est-on en droit de conclure que ses principes demeurent sans utilité pour chercher aux problèmes sociaux actuels une solution vraiment théologique ? Et en mystique pareille recherche a plus de chance encore d'être fructueuse. Il semble bien difficile, en effet, d'admettre qu'un saint, et un saint contemplatif comme

saint Thomas, n'ait nullement rapproché, dans son esprit, son enseignement et ce qui constituait sa vie profonde, la vie profonde de beaucoup d'autres depuis treize siècles.

A. Fonck. *Mystique (Théologie)*. — Dict. de Théol. Cath., col. 2599-2674.

Contient la description des phénomènes mystiques selon Clément d'Alexandrie, saint Augustin, Denys le Mystique, Richard de Saint-Victor, saint Jean de la Croix, sainte Thérèse et saint François de Sales; puis une brève réfutation des explications purement naturelles et un exposé doctrinal fort superficiel.

A. Colunga. *La teologia mistica en los Evangelios Sinópticos*. — Ciencia tomista, 1930, septembre, pp. 145-168.

Met en relief quelques-uns des enseignements mystiques des Synoptiques.

État religieux

P. Cotel, S. J. *Les Principes de la vie religieuse ou l'explication du catéchisme des vœux*. Cinquième édition, adaptée au Code du droit canon par le P. E. Jombart, S. J. — Louvain, Museum Lessianum, 1930; in-12, 286 pp.

Reproduction de l'édition de 1922. Ce bon ouvrage, clair, précis, judicieux, un peu sommaire parfois, est destiné surtout aux supérieurs, aux maîtres des novices, aux confesseurs et aumôniers de religieuses. Les développements ascétiques s'y mêlent aux exposés canoniques.

A. Vermeersch, S. J. *Le concept de la vie religieuse dans saint Augustin*. — Gregorianum, 1930, janvier, pp. 92-130.

Pour saint Augustin l'état religieux est un état où

l'homme, entièrement orienté vers Dieu et dégagé des entraves du monde, cherche par une simple soumission dont Jésus-Christ lui donne l'exemple, à s'unir intimement à Dieu par la charité.

Cœur apostolique de Jésus

Van der Meersch. *Note sur la dévotion au Cœur apostolique de Jésus.* — Nouv. rev. théol., 1930, novembre, pp. 775-783.

Cette dévotion honore spécialement le Cœur de Jésus comme symbole de l'amour par lequel Il a exercé l'apostolat. Légitimité et opportunité.

Cœur de Marie

P. Scotti. *La devozione al Cuore di Maria.* — Scuola Cattòlica, 1930, mai, pp. 367-378.

Cette dévotion, dont saint Jean Eudes fut par excellence l'apôtre et le docteur, a pour objet le cœur matériel de la Sainte Vierge, son cœur spirituel et son cœur divin (Dieu habitant en son âme).

Église

Ch.-V. Héris, O. P. *L'Église du Christ. Son Sacerdoce. Son Gouvernement.* — Juvisy (S.-et-O.), Éditions du Cerf, 1930; in-12, VI-88 pp., 5 fr.

Quelques parties de cette étude avaient déjà paru dans la revue *Le Christ-Roi.* Elle met principalement en relief cette grande vérité : l'Église ne régente les âmes que pour les relier au Christ par le moyen des sacrements et du culte eucharistique. « Le gouvernement de l'Église est au service de sa mission sanctificatrice, et il ne saurait être défini dans

sa nature même qu'en fonction de cette mission. » Le P. H. décrit les deux grands organismes de la société catholique, l'organisme cultuel et l'organisme gouvernemental, et fait connaître leurs rapports. Il révèle ainsi leur très intime union. « Cette union, c'est celle-là même qui existe entre la vérité et la vie surnaturelles : la vérité doit conduire à la vie; mais il n'y a pas de vie possible sans une vérité qui la dirige et lui marque les moyens et le but. L'Église, unie au Christ authentiquement par les pasteurs qui ont charge de la régir, est, comme lui, vérité; et parce qu'elle est vérité, elle donne la vie et la communique. Toute vie a sa loi de croissance et de développement; refuser de suivre cette loi, c'est se vouer à la mort et à la stagnation. La loi de notre vie divine, c'est la vérité révélée.

« L'unité de l'Église considérée dans ses deux fonctions sacerdotale et gouvernementale, tient donc en ceci que son sacerdoce, qui est une vie, doit être réglé, mesuré par son gouvernement qui est un enseignement et une vérité. » A cette condition seulement elle réalise le dessein du Christ, Vérité et Vie, du Christ vivant en elle et qu'elle doit prolonger. Mais, cette condition étant remplie, elle et Lui ne font qu'un, et il est impie de vouloir les séparer, même dans son cœur.

L'exposé du P. H., un exposé théologique, est clair, précis, serein et d'une grande sûreté et pénétration. A connaître ainsi la vraie nature de la régence spirituelle de l'Église, on comprend son absolue nécessité. Par suite on saisit la valeur unique du catholicisme en face des Églises séparées, même de celles dont le sacerdoce demeure authentique, mais qui ont brisé l'armature juridique qui les reliait à Rome. Par suite, également, on est plus disposé à se soumettre filialement à ses enseignements et à ses directions, à admettre, en pratique et pour de bon, malgré toute passion contraire, la parole de son Divin Fondateur : « *Qui vous écoute, m'écoute, qui vous méprise, me méprise.* »

Le Saulchoir.

J. Périnelle, O. P.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Carolus, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Liguge (Vienne)